Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

MRS. MAURICE DUPRÉ

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/revuedhistoireet04pariuoft

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

ANNÉE ET TOME IV

PARIS
74, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 74
1899

LIBRARY
JUN 29 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

BL
3
R35
t.4

TABLE DES MATIÈRES

Voir les noms d'auteurs de livres analysés ou annoncés à l'index alphabétique.

Baudrillart (*Alfred*), *III*, *193*, *309*.
Beurlier (*Émile*), *I*, *344*; *II*, *1*.
Boudinhon (*A.*), *II*, *306*, *496*; *III*, *434*.
Cauchie (*A.*), *III*, *481*.
Chavanne (P.). Le Patriotisme de Prudence : 332
1. Prudence et Rome considérée comme capitale du monde 334
2. Sentiments de Prudence à l'égard des institutions et des traditions romaines 385
Cumont (*Franz*), *I*, *435*; *II*, *289*, *408*.
Duchesne (*Louis*), *I*, *105*, *238*, *297*, *453*, *489*; *II*, *193*; *III*, *25*.
Dufourcq (Albert). Comment, dans l'Empire romain, les foules ont-elles passé des religions locales à la religion universelle, le christianisme ? 239
Dubois (Amédée). Chronique d'histoire moderne de l'Église :
La Compagnie de Jésus 362
Fabre (*Paul*), *I*, *74*.
Fournier (Paul). Joachim de Flore et le *Liber de Vera Philosophia* : 37
1. Caractères du *Liber de Vera Philosophia*. 38
2. L'auteur du *Liber de Vera Philosophia* . . 52
Voir III, 97, 253.
Gathelot (*Henri*), *II*, *556*.

Gay (Jules), II, 481.
Gheyn (J. van den). La lettre du pape Anastase Ier à saint Venerius, évêque de Milan, sur la condamnation d'Origène..... 1
Guiraud (Jean), III, 55.
Hemmer (H.-M.). Chronique d'histoire ecclésiastique :
Églises de France et d'Allemagne..... 66
Ouvrages généraux..... 353
Voir I, 370, 534; II, 61, 97, 116, 345; III, 88, 188, 336.
Houdan (Joseph), III, 184.
Index du quatrième volume..... 566
Jacobé (Jean), II, 164, 268, 433.
Joly (Gabriel), II, 385; III, 144.
Lataix (Jean), II, 164, 268, 433.
Lejay (Paul). Les traités attribués à Adam de Saint-Victor..... 161.288
— Ancienne philologie chrétienne :..... 84
1. Ouvrages généraux..... 85.378
2. Deuxième siècle..... 382
Voir I, 93, 196, 367; II, 91, 173, 277, 475; III, 71.
Loisy (Alfred). Les Noces de Cana (*Jean*, II, 1-2)... 13
— Les Vendeurs du temple (*Jean*, II, 13-25)..... 140
— Nicodème (*Jean*, III, 1-21)..... 481
— Notes sur la Genèse :
6. Le sacrifice d'Isaac (*Gen.*, XXII, 1-19).... 458
Voir I, 29, 225, 335, 188, 287; II, 43, 141, 249, 398; III, 31, 167, 224, 385, 502.
Margival (Henri). Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle :
9. Richard Simon et Jean Le Clerc..... 123
10. Les travaux de R. Simon sur le Nouveau Testament..... 193
11. L'affaire du Nouveau Testament de Trévoux..... 310

12. Les derniers travaux de Richard Simon et la Défense de la Tradition et des Saints Pères 435
13. L'influence de Richard Simon..... 514
Voir, I, 1, 159, 546; II, 17, 223, 525, 553; III, 117, 338, 508.

Morin (Germain). L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain du pape Damase..... 97
Voir I, 393; III, 10.

Nolhac (Pierre de), III, 1.

Pargoire, III, 281, 456.

Pératé (André), I, 484.

Pisani (Paul), I, 201.

Saltet (Louis), I, 383.

Simon (Jacques). Chronique biblique :
1. Introduction générale..... 166
2. Histoire de la littérature biblique..... 169
3. Éditions, traductions et critique textuelle 171
4. Exégèse de l'Ancien Testament..... 178
5. Exégèse du Nouveau Testament..... 186.270
6. Histoire biblique..... 273
7. Religion d'Israël..... 278
8. Théologie biblique..... 282

— Chronique biblique :
1. Histoire de la littérature biblique..... 463
2. Langue hébraïque, éditions, traductions et critique textuelle..... 471
3. Exégèse de l'Ancien Testament..... 478.563
Voir I, 554; II, 81, 380, 444, 560; III, 82, 379, 467, 553.

Talmay (Henri), I, 486; II, 438.

Thureau-Dangin (François), I, 147, 102.

Turmel (J.). L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite :
1. Organisation et nature des êtres angéliques..... 217

2. Le diable et les démons..... 289
3. Date de la création des anges; leur distinction spécifique; leurs perfections..... 414
4. Le lieu et le supplice des démons; le nombre des anges; les anges gardiens... 537
Voir III, 289, 407, 533.

WEYMAN (Carl). Notes de littérature chrétienne :
7. Jésus-Christ et les ordres..... 93
8. « Salue Sancta Parens »..... 93
9. Inscription de Saint-Pierre..... 94
10. Liudprand et les *Priapea*..... 95
11. « Sol intaminatus »..... 96
Voir I, 58; II, 383, 562.

LA LETTRE DU PAPE ANASTASE Ier

A S. VENERIUS, ÉVÊQUE DE MILAN

SUR LA CONDAMNATION D'ORIGÈNE

On savait depuis toujours que le pape Anastase avait, au cours de la controverse sur l'origénisme, adressé une lettre à l'évêque de Milan, Venerius. On le savait par le témoignage même du pontife, qui s'est référé à cette missive à Venerius, dans une épître envoyée à Jean, évêque de Jérusalem[1].

Toutefois, jusqu'en ces derniers temps, le texte de la lettre d'Anastase n'avait jamais été retrouvé. En 1869, la Bibliothèque royale de Belgique acquit, à la vente des livres de Jean de Meyer[2], un érudit gantois, un manuscrit coté aujourd'hui II. 1636. Ce manuscrit, qui remonte au xe siècle, porte le titre trois fois fautif de *Catalogia* (sic) *Gennandi* (sic) *episcopi Constantinopolitanae* (sic) *aecclesiae*. Au fol. 155 v°, on lit la rubrique suivante : *Anastasii episcopi urbis Romae ad Venerium episcopum Mediolani.*

Charles Ruelens, à cette époque conservateur de la section des manuscrits, ne se méprit pas sur la valeur et l'intérêt de ce morceau, et quand il eut épuisé toutes les recherches propres à le convaincre de la réalité de sa découverte de la lettre d'Anastase, il se hâta de commu-

1. *P. L.*, t. XX, col. 65 sqq. ; t. XXI, col. 627 sqq. ; t. XLVIII, col. 231 sqq.

2. *Catalogue des livres et manuscrits formant la bibliothèque de feu M. Jean de Meyer*, 1869, p. 142, n° 869.

niquer au public le précieux document qu'il venait de retrouver. La lettre d'Anastase vit le jour, pour la première fois, en 1871, dans une revue locale, *Le Bibliophile belge* [1], peu connue et peu répandue au delà des frontières d'un petit pays. Ruelens se contenta de faire une transcription aussi exacte que possible du texte, mais il en garda toutes les erreurs et toutes les déformations, en y ajoutant malheureusement quelques fautes de plus.

Quand Ruelens retrouva le texte d'Anastase, il parla de sa découverte au Dr Nolte, alors de passage à Bruxelles. Le Dr Nolte, qui avait de la littérature ecclésiastique une connaissance très étendue, entrevit d'un coup d'œil l'importance de la trouvaille de Ruelens, mais il chercha à donner le change pour s'assurer la primeur de la publication [2]. Il n'y réussit point, car ce fut seulement en 1872, un an après Ruelens, qu'il publia la lettre d'Anastase dans la revue *Der Katholik*, sous le voile de l'anonyme en signant X [3]. Nolte, qui était philologue, chercha à corriger le texte, mais ses tentatives ne furent pas heureuses. Non seulement, il reproduisit la plupart des erreurs de transcription commises par Ruelens, mais il maltraita davantage encore certains endroits du texte.

En 1873, troisième édition de l'épître d'Anastase dans une autre revue belge, *Le Mémorial*, *Revue des intérêts religieux* [4]. Cette publication ne porte pas de nom d'éditeur. La lettre est reproduite d'abord, dans la transcription de Ruelens, sans ponctuation et avec toutes ses incorrections; puis l'éditeur a essayé d'amender le texte. Cette fois encore, le succès fut mince; pour deux bonnes corrections, il y en eut bon nombre d'autres de tout point inadmissibles, sans parler des fautes qui restèrent.

1. T. VI, 1871, pp. 121-129.
2. *Ibid.*, p. 125.
3. T. XXII, 1872, pp. 251-53.
4. Liège, 1873, pp. 65 sqq.

Ces trois premières éditions de la lettre d'Anastase ne furent guère remarquées et n'émurent pas le monde savant qui continua à les ignorer. Ce fut le cardinal Pitra qui fit réellement connaître la lettre d'Anastase, douze ans plus tard, en 1885, par la quatrième édition qu'il en donna[1]. Mais si l'éminent bibliothécaire de la Sainte Église contribua à populariser la fameuse lettre d'Anastase, ce ne fut pas sans tomber dans de graves erreurs. D'abord, il attribua l'épître non pas à Anastase Ier (399-401), mais à Anastase II (496-498), et de Simplicianus, évêque de Milan, dont il est question dans la lettre, il fit le pape Simplicius[2]. Dans le résumé qu'il a présenté de la lettre d'Anastase, Kaltenbrünner a commis une autre erreur; il a pris pour saint Denis d'Alexandrie le Denis qui y est mentionné, alors qu'il s'agit de Denis de Milan[3].

Quant à l'édition nouvelle que le cardinal Pitra donna de la lettre d'Anastase, elle est indubitablement la plus mauvaise de toutes. Il reproduit d'abord une transcription qui lui fut envoyée de Bruxelles et qu'il appelle *apographum accuraratissime* (sic) *rescriptum*[4]. Malheureusement, cette transcription est émaillée d'une douzaine de fautes. Le nouvel éditeur a, lui aussi, essayé de corriger le texte très fautif du manuscrit de Bruxelles. Il a, comme il le dit, porté à cette entreprise une main hardie : *necesse visum est totam rescribere epistolam nec abstinere etiam ab audaci absonae lectionis restitutione*[5]. Mais, on conçoit qu'opérant sur un texte encore altéré par son copiste et apportant à son œuvre de correcteur une ardeur intempestive, le nouvel éditeur n'a guère abouti à fournir un texte satisfaisant.

1. *Analecta novissima*, t. I, 1885, pp. 462-4.
2. *Ibid.*, p. 464, note 7. Cf. Duchesne, *Bulletin critique*, 1886 p. 69.
3. *Regesta rom. pontif.*, t. II, pp. 691-2, n° 281.
4. *Analecta novissima*, t. I, p. 464, note 1.
5. *Ibid.*, p. 464, note 3.

De tout cela il résulte qu'après avoir été publiée quatre fois, sans compter la réimpression par Jean-Baptiste de Rossi [1] d'un fragment assez considérable, la lettre d'Anastase attend encore d'être présentée au public sous une forme digne de l'importance du document.

Nous avons pensé que ce n'était point faire chose superflue que de tenter l'entreprise. Ce n'est pas sans quelque appréhension que nous mettons la main à l'œuvre qui a porté malheur à tous ceux qui l'ont abordée. Il est toutefois équitable de constater que nous sommes à même de profiter de certaines bonnes observations de nos devanciers, et nous n'oublions pas qu'on traverse plus aisément une route que d'autres ont frayée à leurs risques et périls.

Dans l'édition qui va suivre, nous désignons par les sigles que voici les auteurs ou éditeurs qui ont précédemment publié le texte ou proposé des corrections.

R = édition de Ruelens.
N = — de Nolte.
M = — du *Mémorial.*
P = — du cardinal Pitra.
G = corrections du R. P. Grisar [2].
r = — de J. B. de Rossi [3].

1. *Bullettino di archeologia cristiana*, série V, t. I, pp. 124-5, 134.
2. *Zeitschr. f. kath. Theologie*, t. XII, 1888, p. 500.
3. *Loc. cit.*

(*Fol. 155 v°*) Incipit [epistula][1] Anastasii[a] episcopi urbis Romae ad Venerium[2] episcopum Mediolani[3b].

Dat mihi plurimum (*fol. 156 r°*) [laetitiae][4] illud Christi amore l[actum][5], quo[6] divinitatis studio [et][7] alacritate succens[a][8] integram fidem apostolis traditam locatamq[ue][9] a[10] maioribus, toto orbe victrix retinebat Italia, [ho]c[11] [qu]ippe sub tempore, quo divae[12] memoriae Constantius orbem victor obtinuit[13], nec potuit sordes suas inmittere aliqua subreptione[14] haeretica factio[15] ariana[16], Deo nostro, ut credimus, providente[17], ne illa sancta fides et impolluta[18] in[19] aliquo vitio blasphemiae[20] maledicorum hominum contaminaretur[21], haec scilicet[22] quae[23] a sanctis viris et in requie[24] sanctorum iam collocatis episcopis tractata fuerat vel definita in synodi conventu[25] Nicenae[26]. Pro qua exilium

1. Om. cod. R, M, N et P l'ajoutent sans crochets. — 2. *Vernerius* (*sic*) N. — 3. Le ms. porte en marge *de dampnacione Origenis*; om. N. — 4. Dans le ms. neuf lettres sont effacées; elles semblent faire deux mots. N prétend, mais à tort, que la première lettre était un *d*. — 5. Om. R, M; N propose *fruens* ou *fervens* qui n'a pas de sens; P a *gaudium*. — 6. *quod* P. — 7. Om. cod., R, N, M, P. — 8. N fait observer que *um* a été gratté. Il y a un grattage, mais il n'y a plus moyen de voir ce qui a été gratté. Toutefois N, comme tous les éditeurs, a lu *succensa*. — 9. Grattage, mais tous les éditeurs lisent *que*. — 10. Om. N. — 11. N affirme un grattage de *lica* !! R, M n'ont rien; P lit *ipso*, Rossi *eo*, et pourtant les deux premières lettres *ho* sont certaines. — 12. *dive* cod., R. — 13. Corr. de *obtenuit*, cf. N. — 14. Corr. de *subrectione*, cf. N. — 15. *faccio* cod., R, N. — 16. *arriana* cod., R, N, M, r. — 17. *provi(d)ente* r, qui ne connaissait que le *prouivente* de la copie de P. — 18. *inpolluta* cod., R, N, M. — 19. Om. r. — 20. N a fait remarquer que le premier *e* de *blasphemiae* est cédillé. — 21. Comme le constate N, le second *a* est écrit au-dessus d'un grattage. — 22. *ipsa* add. P. — 23. *quam* cod., R, N, qui prétend qu'après *quam* une *s* serait grattée; cela est plus que douteux. — 24. *requiem* cod., R, N, M, r. — 25. *synodicon ventū* R, *conventum* cod. — 26. *Nicene* cod., R, M. Le premier *e* est corrigé de *i*, le second est cédillé.

a. Sur le pape saint Anastase Ier (399-401) voir *Acta SS.*, avril, t. III, pp. 491-3; Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, pp. ccli, 217, 219.

b. Saint Venerius fut évêque de Milan de 400 à 409. Voir *Acta SS.*, mai, t. I, pp. 494-5.

libenter tulerunt, qui sancti tunc episcopi sunt probati, hoc est Dionysius[1] [c] inde[2] Dei servus[3], divina instructione compositus[4], vel eius secuti exemplum sanctae recordationis[5], ecclesiae romanae[6] Liberius episcopus[d], Eusebius[e] quoque a Vercellis[7], Hilarius[8] de Gallis[9] [f], ut de plerisque taceam quorum potuerit[10] arbitrio residere cruci potius adfigi quam Deum[11] Christum, quod ariana[12] cogebat[13] haeresis, blasphemarent[14] aut filium Dei Deum[15] Christum dicerent creaturam Domini.

Frater honorabilis, ergo[16] sicut ex Egypto[17] exiens Arius[18] cum suis blasphemiis divino gladio trucidatus est, sic namque etiam[19], modo Origenes[20] quondam eiusque[21] regionis[22] a nostris catholicis pectoribus[23] habeatur alienus, similes[24] inveniemur[25] sanctis qui

1. *Dyonisius* cod., R, M. — 2. Le R.P. Grisar a proposé de lire *med*, *Mediolanensis*. Mais Rossi désapprouve à bon droit cette conjecture, il préfère lire *unde et tu*, c'est bien forcé. M propose *in Dei servum divina instructione compositus*. — 3. Suit un grattage d'une lettre. — 4. *conpositus* cod., R, M, r. — 5. Deux lettres ont été grattées après ce mot. — 6. *romane* cod., R. — 7. *Ercellis* cod., R, (*v*)*ercillis* r, N pense qu'un *b* a été gratté et que le ms. portait *bercellis*, cela n'est pas démontré. — 8. *Hylarius* cod., R, M, N. — 9. *Galliis* P. — 10. *in* add. P. — 11. *dominum* r. — 12. *arriana*, cod. R, M, N, r. — 13. *cogeat* cod., R ; tous les éditeurs ont fait la correction *cogebat*. — 14. N préfère lire *blasphemare* et plus loin *dicere*. Cela n'est nullement indispensable. — 15. *dominum* r. — 16. *honorabilis ergo*, M. — 17. N veut corriger en *Aegyptus*. Pourquoi ? — 18. *Arrius*, cod., R. — 19. *Sicnamque etiammodo* cod., R, M ; N propose, bien inutilement, de lire *sic nunc quoque etiam*. — 20. *Origenis* cod., R. — 21. *eiusdem* M, P ; N *eunque*(!). — 22. *religionis* cod., R, N. M a proposé *regionis* et P a admis cette correction fort plausible ; N veut lire *religio*. — 23. Corr. de *peccatoribus*, qui est maintenu dans le texte de M, et qui en note propose *pastoribus* ; P a *precatoribus*. — 24. *similis* cod., R ; *similesque* M. — 25. *inveniamur* M.

c. Denis, évêque de Milan, de 352 à 355. Voir *Acta SS.*, mai, t. VI, pp. 39-44.

d. Sur le pape Libère (352-366) voir *Acta SS.*, septembre, t. VI, pp. 572-632 ; Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, pp. 207-10.

e. Eusèbe, évêque de Verceil, de 340 à 355.

f. Saint Hilaire fut évêque de Poitiers de 350-367/8. Cf. *Acta SS.*, janvier, t. I, pp. 782-7.

tunc per [1] Arium [2] prolata damnarunt tempore nostro, indicante coepiscopo [3] Alexandriae civitatis *g* Theophilo [4], qui [5] refert [6] se [7] legisse libros quondam *h* illius, qui [8] dictus est, Origenis [9], in quibus sunt tantae blasphemiae in legem divinam [10] vel in evangelium [11] Christi Domini nostri, ut melius sit aures circumdare [12] spinis quam nequissima illius [*fol. 156 v°*] audire composita [13], aut aciem [14] oculorum [15] claudere, ne ipsas litteras ex eius expositione currentes [16] legere possimus [17] scelerum vel blasphemiarum [18].

De qua re conventus [19] a Theophilo [20] convenisse [21] me [22] memini [23]

1. *pro* cod., R; *temporis* P, qui remarque que ceux qui connaissent les corruptions auxquelles sont sujets les manuscrits écrits en onciales accorderont facilement qu'on lise *tunc temporis* pour *tunc pro*. La correction *per* est beaucoup plus naturelle, N et M l'ont déjà proposée. — 2. *Arrium* cod., R, N, M. — 3. *quo episcopo* cod., R; *quoque episcopo* M, *in episcopo* P. N a bien corrigé *coepiscopo*. On lit du reste dans la lettre d'Anastase à Simplicien : *vir sanctus et honorabilis Theophilus frater et coepiscopus noster*, *P. L.*, t. XX, col. 74. — 4. *Theofilo* cod., R. M. — 5. *quae* cod., R; *om.* M. — 6. Alors que le manuscrit porte très clairement *refert*, R, N, M, P lisent *res est*(!) ; N a maintenu *res est* dans son texte corrigé, M a mis quelques points, P dit *testis est*. — 7. *sed* N. En effet le ms. a *sed*, mais le *d* est souligné et surmonté d'un point, peut-être par une main postérieure. — 8. *quid* cod., R. — 9. *Origenes* N, M. — 10. *lege divina* cod., R, N, M. — 11. *evangelio* cod., R, N, M. — 12. *circumvallare* N. — 13. *conposita* cod., R, N, M. — 14. *faciem* cod., R, N, M. — 15. *auctorum*(!) N. — 16. *excurrentes* P. — 17. Le ms. a corrigé *possumus* conservé par R; P a corrigé *poterimus*. — 18. *blasmiarum* cod., R ; *blaspemiarum* P. — 19. *reconventus* R. — 20. *Theofilo* cod., R, M. — 21. *convenissem* cod., R. — 22. Om. M, P. C'est Nolte qui a proposé de réduire *convenissem* en *convenisse me*. — 23. *meminis* cod., R ; mais il y a un point sous *s*.

g. Théophile gouverna l'Église d'Alexandrie de 385 à 412. Dans sa lettre à Simplicien, évêque de Milan, Anastase s'exprime sur le compte de Théophile, à peu près dans les mêmes termes, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, note 3, pour appuyer la lecture *coepiscopo*.

h. Anastase semble faire allusion ici à la lettre synodale de Théophile envoyée aux évêques de Palestine et de Chypre, au mois de septembre 400. Voir *P. L.*, t. XXII, col. 759-69.

sanctae memoriae Simplicianum[i] praeterito tempore praeeuntem nos ad Dominum[j], idoneum Christi sacerdotem[1], ut ad episcopos[2], fratres nostros, perveniat[3] etiam, sive[4] in illis partibus quicumque[5] sunt constituti catholice[6], ut eius sanctis apicibus monerentur[7], quatenus Origenes[8] cum suo dogmate ab omnibus damnaretur.

Verum[9], si minime factum est, quaeso tuam dilectionem ut nunc procures, ut, sicut est[10] una nostra fides quae ab apostolo omnibus ecclesiis laudata [est][11], et nunc peragrans[12] per saecula multa laudetur. Explicit[13].

Nous abordons maintenant l'examen des principales questions que soulève la lettre du pape Anastase.

Et d'abord, à quelle époque précise fut-elle écrite?

Voici les données qui peuvent servir à dater ce document. Anastase Ier occupa le siège de saint Pierre du 27 novembre 399 au 19 décembre 401, et Venerius[1] fut évêque de Milan de 400 à 409. Dans sa lettre, Anastase

1. *sacerdote* cod., R, le dernier *e* est corrigé de *i*. — 2. *episcopus* cod., *apiscopos* P, qui est du reste criblé d'autres fautes d'impression. — 3. *pervenit* cod., R, N, P. — 4. *e* correction de *i*. N conjecture qu'un mot a été omis avant *sive*, ou du moins que ce mot *sive* doit être effacé : cette double conjecture est gratuite. — 5. *qui cum quae* cod., R. — 6. *catholicae* cod., R. D'après N, il faudrait lire *catholicae*(?), à moins, dit-il, qu'un mot ne soit omis. P ajoute le mot *ecclesiae*, M a *catholici*. — 7. *munerentur* cod.; R, N proposent *munirentur* ou *monerentur*. Nous adoptons cette dernière correction avec M et P. — 8. *Origenis* cod., R. — 9. N prétend que le scribe a écrit *were* avec *u* au-dessus de la ligne. Il y a, en réalité, *vere* avec *ū* sur le dernier *e*. — 10. Om. P. — 11. Om. cod., R ; *et* M. — 12. Om. M. — 13. Om. M, P.

i. Dans sa lettre à Simplicien, *P. L.*, t. XX, col. 70, Anastase écrit : *Conventus litteris memorati* (Theophili) *convenio sanctitatem tuam.*

j. Simplicien, évêque de Milan, mourut l'an 400. Voir *Acta SS.*, août, t. III, pp. 280-2.

1. Voir Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, pp. ccli, 217, 219.

mentionne la mort de Simplicien, évêque de Milan. Or, celui-ci mourut en 400. De plus, Anastase semble faire allusion à la lettre synodale adressée par Théophile d'Alexandrie aux évêques de Palestine et de Chypre en septembre 400. La lettre d'Anastase a donc été écrite vers la fin de l'année 400 ou au cours de l'année 401.

Le but principal de la lettre d'Anastase à Venerius est de condamner nettement les doctrines d'Origène que la traduction de Rufin venait de populariser en Occident. D'ailleurs, Anastase, dans une autre épître à Jean de Jérusalem, dénonce clairement la portée de sa lettre à Venerius : « Nous vous transmettons, dit le pape, un exemplaire de la lettre que nous avons écrite à notre frère Venerius, l'évêque de Milan; vous y trouverez l'expression fidèle de nos sentiments et de nos croyances [1] ».

A dire le vrai, ces sentiments et ces croyances sont aujourd'hui suffisamment connus par l'ensemble de la correspondance d'Anastase dont nous possédons trois lettres [2] au sujet de la controverse origéniste.

Aussi bien l'intérêt de la missive d'Anastase à Venerius est ailleurs. La plupart des éditeurs de la lettre d'Anastase ont insisté sur la déclaration d'orthodoxie qui ressort de cette pièce en faveur du pape Libère.

Voici les traits que l'on fait valoir à l'appui de cette opinion.

1° Le témoignage d'Anastase est celui d'un contemporain. « Anastase, dit le *Mémorial* de Liège, parle de son prédécesseur Libère qu'il a vu et connu, puisqu'il n'y a que trente-six [3] ans d'intervalle entre la mort de l'un et de l'autre [4] ». J. B. de Rossi s'exprime dans le même sens :

1. *P. L.*, t. XX, col. 72.
2. Bardenhewer, *Patrologie*, p. 426.
3. Plus exactement trente-cinq ans (366-401).
4. *Le Mémorial*, 1873, p. 76.

« Anastase Ier, qui monta sur le siège apostolique trente-deux ans à peine après la mort de Libère était sans aucun doute son contemporain et faisait partie de son clergé, quand survint la mort de Libère et qu'on lui fit les glorieuses funérailles dont parle l'épigramme libérienne [1] ».

2° Anastase traite Libère comme un évêque qui n'a jamais failli devant l'erreur, et qui aurait mieux aimé se laisser crucifier que de blasphémer le Christ, et de dire que le fils de Dieu était une créature : *Cruci potius adfigi quam Deum Christum blasphemarent aut filium Dei Dominum Christum dicerent creaturam* [2].

3° Libère est mis sur le même rang que saint Denis de Milan, mort en exil pour la foi, que saint Eusèbe de Verceil et saint Hilaire de Poitiers, les adversaires irréductibles de l'arianisme, et Anastase l'appelle *sanctae recordationis ecclesiae romanae Liberius episcopus* [3]. J. B. de Rossi ajoute cette remarque qu'Eusèbe, revenu de l'exil, meurt en paix sur son siège comme Libère.

4° Anastase dans sa lettre félicite l'Italie du dévouement et de la constance avec lesquels elle a gardé l'intégrité de la foi apostolique *integram fidem apostolis traditam toto orbe victrix retinebat Italia*. Et cela à quelle époque? Précisément au temps qui coïncide avec le pontificat de Libère (352-366), *quippe sub tempore quo Constantius orbem victor obtinuit*, allusion au règne de Constance à partir de sa victoire sur Magnence (353-361). Cet attachement de l'Italie se porte sur la foi définie à Nicée : *fides... quae... fuerat... definita in synodi conventu Nicenae* [4].

5° Anastase proclame l'impuissance des embûches de l'arianisme en Italie. Si, victimes de manœuvres fraudu-

1. *Bullettino di archaeologia cristiana*, série V, t. I, p. 125.
2. *Le Mémorial*, p. 76; DE FEIS, *Storia di Liberio papa*, p. 207.
3. *Le Mémorial*, p. 76; GRISAR, *Zeitschr. f. kath. Theologie*, t. XII, p. 500.
4. *Le Mémorial*, p. 77.

leuses ou violentes, quelques évêques faillirent un instant, soit au concile de Milan (355) soit à celui de Rimini (359), Denis, Libère, Hilaire, Eusèbe et les autres que le pape passe sous silence, *ut de plerisque taceam*, doivent avoir absolument échappé aux tentatives ariennes, *nec potuit sordes suas inmittere aliqua subreptione haeretica factio ariana* [1]. « C'est en vain, ajoute le P. de Feis, que les Ariens calomnièrent Libère, comme s'il avait admis le dogme impie des Anoméens [2]. » Et le même auteur pense que les derniers mots de la lettre que nous venons de citer pourraient se rapporter à cette calomnie. Cette assertion nous paraît hasardée ; du moins, rien ne prouve que Libère soit visé dans ce passage, qui a un sens tout à fait général,

6° Dom Pitra [3] et J. B. de Rossi [4] mettent sur le même pied la lettre d'Anastase et l'inscription libérienne. Cet argument n'a plus aujourd'hui la même valeur, puisqu'on discute avec un fondement sérieux de probabilité, le caractère libérien de l'inscription [5].

On peut se demander si les éloges décernés par le pape Anastase à Libère ne doivent pas s'entendre de Libère avant sa chute. Ne portent-ils pas sur la première période de sa vie? Le P. de Feis répond à l'objection [6]. Si le pape Libère avait failli, le pape Anastase n'aurait pu affirmer que jamais « l'Italie et le Saint-Siège n'avaient été entachés d'arianisme ». Le but même de la lettre d'Anastase le démontre. Il ne s'agissait point pour Anastase de condamner Arius, dûment jugé et con-

1. *Le Mémorial*, p. 78.
2. De Feis, *op. cit.*, p. 207.
3. *Analecta novissima*, t. I, p. 463.
4. *Bullettino di archeologia cristiana*, série V, t. I, p. 125.
5. Surtout Mommsen, *Die römischen Bischöfe Liberius und Felix II*, Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft, neue Folge, t. I (1896), pp. 167-179. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XVI, 1897, pp. 522-3.
6. *Op. cit.*, p. 207.

vaincu au concile de Nicée, il fallait préserver l'Italie d'erreurs semblables à celles d'Arius, erreurs contenues, au témoignage de saint Jérôme, dans les œuvres d'Origène que Rufin venait de traduire en latin.

En résumé, parmi tous les documents que l'on a mis en œuvre pour défendre la mémoire du pape Libère, la lettre d'Anastase demeure l'un des plus importants et l'un de ceux dont le témoignage est à prendre en sérieuse considération.

Bruxelles, Institut bollandiste.

J. VAN DEN GHEYN.

LES NOCES DE CANA

JEAN II, 1-12.

Et le troisième jour il y eut des noces à Cana de Galilée, et la mère de Jésus y était. Et Jésus et ses disciples furent aussi invités aux noces. Et le vin étant venu à manquer, la mère de Jésus lui dit : « Ils n'ont pas de vin. » Jésus lui dit : « Qu'y a-t-il entre toi et moi, femme? Mon heure n'est pas encore venue. » Sa mère dit aux serviteurs : « Faites ce qu'il vous dira. » Or, il y avait là six urnes de pierre, pour les ablutions ordinaires des Juifs, contenant chacune deux ou trois mesures. Jésus leur dit : « Remplissez les urnes d'eau. » Et ils les remplirent jusqu'au haut. Et il leur dit : « Puisez maintenant et portez-en au maître d'hôtel. » Et ils en portèrent. Et quand le maître d'hôtel eut goûté l'eau qui était changée en vin — il ne savait pas d'où il venait, mais les serviteurs qui avaient puisé l'eau le savaient, — le maître d'hôtel appela l'époux et lui dit : « Tout le monde sert d'abord le meilleur vin, et quand les gens sont grisés, (on donne) le moins bon. Toi, tu as réservé le bon vin jusqu'à ce moment. » Tel fut le premier des miracles que fit Jésus, à Cana de Galilée, et il révéla sa gloire, et ses disciples crurent en lui.

Après cela, il descendit à Capharnaüm, lui et sa mère, et ses frères, et ses disciples, et ils y restèrent assez peu de jours.

Le premier miracle de Jésus est daté par rapport aux événements qui l'ont précédé ; mais on ne voit pas clairement à partir de quel point on doit compter les trois jours. Les commentateurs modernes admettent volontiers qu'il s'agit du troisième jour après la vocation de Philippe. Il est certain que ce troisième jour n'est pas le troisième jour de la semaine, qu'il doit s'entendre relativement à un autre jour indiqué plus haut, et non pas à l'arrivée du Sauveur en Galilée ou à Cana, puisque ce fait n'est pas mentionné dans le récit. C'est un mode de transition familier au quatrième Évangile que de marquer

ainsi le rapport chronologique du fait qui va être raconté avec celui qu'on vient de voir. Les morceaux précédents ont été enchaînés de cette façon : il y a eu d'abord le témoignage de Jean devant les pharisiens ; *le lendemain*[1] a eu lieu le témoignage devant Jésus; *le lendemain*[2] André et le disciple anonyme se joignent à Jésus ; *le lendemain*[3] Jésus part pour la Galilée, rencontre Philippe et convertit Nathanaël. Chacune de ces données se réfère à celle qui vient immédiatement avant elle. On est donc autorisé à penser que « le troisième jour », le jour du miracle de Cana est dit « troisième » par rapport au dernier. On ne voit pas, disent les commentateurs, pourquoi « le troisième jour » serait compté à partir du premier ou du second « lendemain » : qu'est-ce qui empêchait l'auteur de commencer ce récit comme les autres : « Et *le lendemain* il y eut des noces à Cana » ? La conclusion serait tout à fait rigoureuse s'il n'y avait parmi les trois *lendemains* un jour qui est vraiment pour l'auteur le commencement de l'Évangile et qui domine dans sa pensée les jours qui suivent. Ce jour est celui où Jésus est venu trouver Jean, celui où Jean a vu l'Esprit descendre sur Jésus, où il a dit pour la première fois : « Voici l'Agneau de Dieu. » Le premier jour après celui-là est marqué par la vocation des trois premiers disciples ; le second par la vocation de Philippe et de Nathanaël ; si le troisième était celui du miracle de Cana, on devrait dire que l'auteur a voulu rattacher directement cette journée remarquable au début même de l'Évangile, en rompant avec une formule déjà employée à deux reprises et qui devenait monotone[4]. Quant aux difficultés qui peuvent

1. Jean, i, 29.
2. Jean, i, 35.
3. Jean, i, 43.
4. « Cum enim bis jam dixisset : τῇ ἐπαύριον, *crastino die*, ratio postulabat ut tertio loco diceret : *die tertio*, ut lector intelligeret quotus ab illo primo dies esset. » Maldonat, II, 454.

résulter de l'accumulation d'un si grand nombre de faits en un si court espace de temps, on est dispensé de s'y arrêter si l'on admet que ce lien chronologique est apparent, non réel, qu'il équivaut à un lien logique, et si l'on observe que les mêmes difficultés subsistent lors même que l'on gagnerait un jour ou deux. Un interprète ancien [1] avait trouvé que « le troisième jour » devait être le troisième après que Jésus fut revenu du désert : il faisait violence au texte, mais son intention d'élargir le cadre johannique était bien légitime. Peut-être rencontrerait-on la pensée de l'auteur en disant que ce « troisième jour » est le troisième et le plus grand des grands jours qui ont suivi la descente de l'Esprit, si bien que l'indication se rapporte à la fois et au jour du baptême, et aux deux jours signalés par la rencontre des disciples ; seulement aucun de ces jours ne serait à prendre pour un terme chronologique de valeur absolue [2].

Eusèbe identifiait Cana de Galilée avec la ville de la tribu d'Aser dont il est question au livre de Josué [3], sans doute parce qu'il ne voyait pas d'autre Cana dans l'Écriture et qu'il ne connaissait pas de tradition historique touchant le bourg dont parle saint Jean. Saint Jérôme place Cana tout près de Nazareth et à portée du Thabor [4]. Il est probable que la localité visée par saint Jérôme est celle qui s'appelle aujourd'hui Kafr Kenna, à une heure et

1. Euthymius.

2. Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (ne semble-t-il pas que les deux jours précédents ont dû être mentionnés chacun à part dans le texte ?) γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας.

3. Jos. XIX, 18.

4. *Ad Marcellam*, *Ep.* XLVI, 12 (*Migne*, *P. l.* 22, 491) : « Ibimus ad Nazareth,... Haud procul inde cernitur Cana, in qua aquae in vinum versae sunt. Pergemus ad Itabyrium (Thabor montem) et tabernacula Salvatoris. » Dans le livre *De situ et nominibus locorum hebraicorum*, Jérôme a reproduit la notice que lui fournissait l'*Onomasticon* d'Eusèbe, en y ajoutant une réflexion qui ne s'y adapte pas : « hodie oppidulum in Galilaea gentium. »

demie de Nazareth, au nord-est, sur la route de Tibériade ; cette identification a encore aujourd'hui des partisans, quoique beaucoup de modernes préfèrent Chirbet Kana, à trois heures de Nazareth au nord. L'historien Josèphe connaît un bourg de Galilée appelé Cana, à une journée de Tibériade. Ce doit être la Cana de l'Évangile, mais on ne saurait dire avec certitude si c'est Kafr Kenna ou Chirbet Kana, bien que ce ne soit certainement pas la Cana d'Aser, que l'on croit reconnaître dans le village de Kana, deux heures environ au sud-est de Tyr. L'histoire de l'officier de Capharnaüm, qui se déroule entre cette ville et Cana, supposerait entre les deux endroits une distance plus considérable que celle qui existe entre Tell Hum (Capharnaüm ?) et Kafr Kenna, ou Chirbet Cana. Doit-on dire que cette circonstance plaide en faveur de Cana d'Aser[1] ? Faut-il admettre, avec certains interprètes, que l'officier aura couché en route et n'aura pas marché pendant tout le temps qui s'est écoulé entre la guérison de son fils et la rencontre qu'il fait de ses serviteurs ? L'expédient ne paraît pas suffisant, et mieux vaut peut-être ne pas chercher ailleurs la clef de cette difficulté. On en soulèverait, semble-t-il, de beaucoup plus considérables en plaçant à l'extrême frontière du territoire israélite l'endroit où Jésus est allé en revenant du Jourdain, pour y faire son premier miracle. On peut alléguer aussi que Cana de Galilée ne signifie pas la même chose que Cana en Galilée, qne le mot Galilée ne désigne pas dans notre passage l'endroit où est actuellement Jésus, par opposition à la Pérée, où il était auparavant, mais qu'il sert à distinguer une Cana galiléenne, c'est-à-dire de la Galilée proprement dite, la région avoisinant le lac de Tibériade, d'une autre Cana israélite, mais non galiléenne, qui a toute chance d'être la Cana d'Aser. Cet argument est particu-

1. Holtzmann, *Hand-Commentar*, IV, 55.

lièrement concluant si l'on admet que la formule d'introduction au récit qui précède : « Le lendemain, il voulut aller en Galilée [1] » implique déjà le fait accompli, en sorte que l'emploi du mot Galilée dans notre passage n'a plus de raison d'être pour indiquer la région de la Palestine où se trouve maintenant Jésus.

Ce jour-là donc, il y avait des noces à Cana de Galilée. La mère de Jésus y était. On y invita Jésus, puisqu'il se trouvait là, et ses disciples furent invités par la même occasion. Si l'évangéliste avait rédigé cet exorde pour piquer la curiosité des interprètes et se donner le plaisir de ne pas la satisfaire, on devrait reconnaître qu'il a pleinement réussi. Pourquoi Jésus venait-il à Cana ? Est-ce Nathanaël qui l'y amenait ? Sa mère lui avait-elle fait dire qu'elle y était pour les noces de quelque parent ? Ou bien Marie n'habitait-elle plus Nazareth [2] ? Une seule chose paraît ressortir du texte, c'est que Marie était arrivée aux noces avant Jésus. Il n'est pas dit qu'elle habitât Cana [3]. Le conclure de ce qu'on n'a pas signalé son départ de Nazareth, de ce qu'elle paraît tout à fait chez elle dans la maison nuptiale, ou bien encore de ce que les frères de Jésus, dont on ne signale pas la présence aux

1. Jean, I, 43.

2. On a même voulu savoir qui étaient les mariés. Saint Jean ne se doutait pas que plusieurs auteurs du moyen âge supposeraient que lui-même était l'époux et qu'il avait quitté immédiatement sa femme pour suivre Jésus. Un passage mal compris de saint Jérôme a pu favoriser cette opinion singulière ou même y donner lieu : « Petrus apostolus est, et Joannes apostolus, *maritus et virgo* ; sed Petrus apostolus tantum ; Joannes et apostolus, et evangelista, et propheta..... Exposuit virginitas quod nuptiae non poterant. » *Adv. Jovin.* I, 26 (Migne, *P. l.*, 23, 247-248). On a cru (et Maldonat lui-même adopte cette interprétation, tout en refusant de penser que Jean ait été le marié de Cana) que les mots *maritus et virgo* se rapportaient tous les deux à Jean. Le sens est évidemment : « Pierre est apôtre, et Jean est apôtre ; l'homme marié et l'homme vierge (sont tous deux apôtres) ; mais Pierre n'est qu'apôtre, tandis que Jean est apôtre, évangéliste et prophète. »

3. Opinion adoptée par Renan et d'autres critiques.

noces étaient néanmoins à Cana, puisqu'ils s'en iront de là avec Jésus et sa mère à Capharnaüm, est tirer trop large parti du silence de l'évangéliste sur des détails qui n'importent pas à son but. Saint Jean, qui n'a point marqué l'itinéraire de Jésus, devait-il indiquer celui de sa mère? Si l'on suit simplement la perspective indiquée par l'Évangile, Jésus se trouve à Cana, comme par hasard, en cheminant à travers la Galilée : au fond, il y vient parce que c'est le lieu providentiellement déterminé pour son premier miracle. Sa mère a dû venir de Nazareth, avec ses frères, qui sans doute étaient de la noce ; mais comme ces détails n'importent pas au fait principal ni au symbolisme qui s'y rattache, on les sous-entend sans autre explication. Il n'est pas question de Joseph, mort sans doute assez longtemps avant que Jésus commençât à prêcher. Les disciples furent invités à cause de Jésus. Ces disciples ne sont pas seulement les cinq dont la vocation a été racontée, mais, d'une manière générale, la troupe qui accompagnera désormais le Sauveur dans ses courses apostoliques : il n'est pas plus nécessaire d'amener à Cana les cinq disciples déjà connus que de les regarder comme étant les seuls disciples présents. Mais si Jésus a déjà beaucoup d'autres disciples, c'est que les quatre journées du chapitre précédent, avec les faits qui les remplissent, correspondent à une période dont les limites réelles ne sont pas indiquées.

Comme les fêtes nuptiales duraient sept jours, les commentateurs se persuadent volontiers que Jésus et ses compagnons survinrent quand les réjouissances touchaient à leur fin, et que la provision de vin se trouva épuisée par suite de cette affluence de convives sur lesquels on n'avait pas compté. L'évangéliste s'abstenant de toute réflexion sur la cause de l'accident, qu'on doit juger providentiel, il est assez téméraire de la conjecturer. Au lieu de favoriser l'idée que les fêtes auraient été commen-

cées avant l'arrivée de Jésus, le texte ordinaire donne plutôt à entendre que le Sauveur entra inopinément dans Cana juste à temps pour y prendre part, tandis que sa mère, y ayant été régulièrement priée, l'avait précédé et avait même été associée de manière ou d'autre aux préparatifs. A ceux qui parlent d'un mariage de pauvres gens, qui n'auraient pu avoir assez de vin pour les invités, on objecte la présence d'un maître d'hôtel et de nombreux domestiques. Le service était donc assez honnête. On devrait dire que le narrateur a fait un choix de traits convenables au symbolisme du miracle, sans se préoccuper autrement des circonstances réelles et même sans remarquer les lacunes de son récit. Une variante acceptée par Tischendorf, sur la foi du manuscrit sinaïtique, mais assez mal vue des autres critiques du texte, parce que c'est une leçon occidentale, donnerait peut-être une meilleure entrée en matière. Au lieu de : « Et le vin ayant manqué, la mère de Jésus lui dit : Ils n'ont pas de vin [1] », plusieurs manuscrits de l'ancienne Vulgate, d'accord avec le manuscrit du Sinaï, lisent : « Et ils n'avaient pas de vin, parce que le vin des noces était épuisé. Alors la mère de Jésus lui dit : Il n'y a pas de vin [2]. » Glose évidente, observent les partisans du texte commun, explication destinée à éclaircir l'obscurité de la leçon authentique [3]. Et cette conclusion a toutes les apparences de la raison, surtout pour les critiques habitués à compter les témoignages et à considérer comme suspecte toute leçon qui n'est pas recommandée par le manuscrit Vatican. Il est vrai pourtant que les témoins de la variante ne sont pas à dédaigner, que le texte en est tout à fait johannique d'expres-

1. Καὶ ὑστερήσαντος οἴνου, λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· Οἶνον οὐκ ἔχουσιν.

2. Καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου, εἶτα λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· Οἶνος οὐκ ἔστιν.

3. Meyer-Weiss, *Das Johannes-Evangelium* 109.

sion et de forme [1], tandis que la leçon vulgaire n'a pas de parallèle dans l'Evangile [2] et pourrait tout aussi bien avoir été substituée à l'autre pour n'avoir pas l'air de répéter deux fois la même chose [3], et parce qu'on ne la comprenait pas. Dire : « ils n'avaient pas de vin, parce que le vin des noces était épuisé » semble une tautologie, si les personnes qui n'ont pas de vin sont celles qui l'ont bu. Mais tel ne paraît pas être le sens de la variante. Les convives qui manquent de vin sont Jésus et ses disciples, sans doute parce qu'on les suppose arrivés sur la fin du repas, le premier jour des noces, le seul auquel pense l'évangéliste, et que la provision de vin préparée pour le repas avait été bue par les premiers invités. C'est pourquoi Marie prévient Jésus en disant : « Il n'y a pas de vin. » Cette façon de présenter les choses est très naturelle et tout à fait intelligible ; elle a de plus l'avantage de mieux s'adapter, comme on le verra bientôt, au sens caché que l'auteur ne perd pas de vue, même quand il paraît s'attacher au détail de l'histoire. Qu'on veuille bien oublier pour un moment le texte ordinaire et son interprétation, pour lire sans parti pris cette introduction au miracle : « Et le troisième jour, il se faisait un festin de noces à Cana de Galilée, et la mère de Jésus y était. Jésus fut invité aussi avec ses disciples à ce festin. Et ils (les convives, mais principalement les derniers nommés) n'avaient pas de vin, parce que le vin du festin était (déjà) épuisé (quand les survenus se mirent à table). Alors la mère de Jésus lui dit : Il n'y a pas de vin » (pour continuer la fête). N'est-il pas vrai que tout s'enchaîne ? Les difficultés

1. Noter l'emploi de εἶτα, et cf. *Jean*, XIX, 27 ; XX, 27.
2. Le verbe ὑστερεῖν ne se rencontre que dans notre passage.
3. « Praestat autem (scriptura codicis Sinaitici) indole prorsus iohannea, videturque ad vitandam latitudinem quandam sermonis, quippe qua idem bis diceretur, cum breviore altera commutata esse. » TISCHENDORF, *N. T. graece* (8e éd. crit.), I, 756.

qui peuvent se présenter devront être prises en dehors du texte, et il n'y a plus d'obscurité dans le récit. On remarquera que Marie ne dit pas : « Il n'y a *plus* de vin », mais : « Il n'y en a pas. » Si Jésus et ses disciples avaient assisté au festin depuis le commencement, la première façon de parler s'imposait presque, et, en effet, les prédicateurs ont coutume d'employer la première formule. N'y a-t-il pas quelque chose d'un peu choquant à supposer que Jésus aura changé l'eau en vin pour permettre aux convives de boire davantage? Il n'est pas conforme au symbolisme du récit que Jésus et ses disciples aient bu du vin des noces, et ce symbolisme s'arrange bien, au contraire, de ce que ce vin soit épuisé lorsque Jésus se présente. Ne proclamons pas l'authenticité de la vieille leçon occidentale, puisque ses témoins ne sont pas très nombreux ; mais prenons la liberté de la regarder comme assez probable.

On se demande encore pourquoi Marie se charge d'avertir Jésus, et l'on pense que, proche parente du fiancé, elle est mieux instruite que d'autres du dénuement imprévu où la famille se trouve, plus soucieuse aussi de venir en aide à son embarras. On veut même qu'elle ait prévenu Jésus avant que la chose fût connue des convives[1], ce qui est contredit par la leçon commune du texte aussi bien que par la leçon « occidentale ». Un commentateur[2] a supposé fort ingénieusement qu'on était au vendredi soir et qu'on ne pouvait renouveler la provision de vin à cause du sabbat. La leçon commune peut

1. La Vulgate : *deficiente vino*, se prête mieux que le grec à cette hypothèse. « Graecum participium, ὑστερήσαντος οἴνου, potius significat jam omnino defecisse. Etsi est probabile, rationique consentaneum, ut Augustinus ait, non expectasse matrem Christi ut vinum omnino nullum esset, sed simul ut vidit non esse satis, filio suggessisse ut provideret. » MALDONAT, II, 454.

2. Schegg, *ap.* SCHANZ, *Johannes*, 145.

suggérer l'idée que Marie s'intéresse aux maîtres de la maison ; ses paroles néanmoins n'accusent pas d'autre intention que celle de faire connaître à Jésus l'état des choses. N'était la réponse de Jésus, on devrait croire, surtout si l'on préfère la leçon occidentale, que Marie n'a pas d'autre pensée. Mais les paroles que le Sauveur adresse à sa mère laissent entendre qu'il y avait une prière ou un désir exprimés dans le ton avec lequel fut faite cette communication : « Il n'y a pas de vin. » On dirait que Marie a positivement demandé un miracle. Il paraît certain qu'elle a dû signaler la pénurie de vin avec un accent qui demandait à Jésus d'y subvenir. S'il faut en croire certains commentateurs, elle n'a pas demandé de miracle, puisque, Jésus n'en ayant encore jamais fait, elle ne pouvait avoir l'idée d'en demander un[1]. D'autres, interprétant bénignement ce que dit l'évangéliste du « premier miracle » opéré par Jésus, pensent que sa famille avait été témoin de quelques prodiges[2], ce qui est contredit par la tradition synoptique[3] non moins que par la tradition johannique. C'est raisonner d'après les vraisemblances historiques sur des textes où la théologie prend souvent le ton de l'histoire. Il ne s'agit pas de savoir comment Marie a pu demander un miracle à son Fils, mais si l'évangéliste fait demander ce miracle à « la mère de Jésus ». Or, il est presque ridicule, vu l'idée que saint Jean veut donner du Christ, de supposer que Marie lui demanderait de se procurer du vin par un moyen quelconque, par exemple, en en faisant apporter d'une autre maison. « La mère de Jésus » parle conformément à la théologie de l'incarnation, ou plutôt à la théologie messianique. Ce qu'elle dit ressemble à la proposition de Satan dans l'histoire de la tentation : « Si tu es le Fils de Dieu,

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 110.
2. Maldonat, II, 455, et même Schanz, *loc. cit.*
3. Cf. Marc, III, 21.

ordonne que ces pierres deviennent des pains », sauf que ses paroles excluent le doute et que son intention est bienveillante. Ce rapprochement peut très bien avoir été conçu par l'évangéliste, qui ne perd pas de vue les Synoptiques, là où il paraît le plus s'éloigner d'eux. L'analogie de la situation est même tout à fait frappante, si l'on suit la leçon occidentale. L'observation de Marie est donc motivée par le cas où se trouvent Jésus et les disciples : « Il n'y a pas de vin ». La famille est censée ne pas pouvoir remédier à cet inconvénient sur-le-champ, comme il le faudrait, ou bien même n'y être pas tenue. Marie parle à Jésus-Messie comme aurait pu le faire un disciple, lui demandant de pourvoir, par un miracle, à la bonne tenue du festin. Elle a une raison particulière d'intervenir, parce que, ayant participé au festin depuis le commencement, elle voit qu'il n'y a plus de vin, tandis que les disciples l'ignorent. Ce n'est pas l'intérêt de ses hôtes qui la décide à parler, mais celui qu'elle porte à Jésus et aux disciples. Certains interprètes croient pouvoir déterminer ce que Marie connaissait alors des desseins de Jésus et comment elle en avait été instruite : le quatrième Évangile ne fournit même pas les éléments d'une conjecture à cet égard.

La réponse de Jésus est, comme on sait, un des passages qui ont le plus intrigué les exégètes de tous les siècles . « Qu'y a-t-il entre toi et moi, femme? Mon heure n'est pas encore venue. » Des hérétiques anciens en ont conclu que Marie n'était pas vraiment la mère de Jésus, bien que le contexte la désigne expressément comme telle. Quelques protestants ont pensé que le Sauveur avait voulu condamner d'avance la dévotion à Marie. Des catholiques bien intentionnés ont essayé de lui faire dire : « Que nous importe à l'un et à l'autre qu'il n'y ait plus de vin ? » Mais le texte résiste à une pareille explication. Le sens de la phrase, locution hébraïque dont il y a nombre

d'exemples dans les deux Testaments, est très clair : Jésus dit à sa mère qu'il n'y a rien de commun entre eux. Il s'agit seulement de savoir sur quoi porte la négation. Beaucoup n'ont pu s'empêcher de croire que Jésus faisait un reproche à sa mère, parce que sa demande arrivait mal à propos, ou bien même avait été faite dans une intention quelque peu répréhensible [1]. On a recouru à l'hypothèse d'un reproche simulé, que Jésus aurait fait à sa mère pour insinuer qu'il n'accordait pas à la nature le miracle qu'il allait faire sur sa prière [2]. Les paroles évangéliques sont, par bonheur, assez claires pour triompher de toutes ces subtilités. C'est le Christ de saint Jean qui parle et qui se déclare indépendant de toute influence humaine, si respectable qu'elle soit au point de vue naturel. Sa mère ne lui est rien dans l'accomplissement de sa mission divine [3]. L'opposition n'est pas, comme l'ont dit saint Augustin et plusieurs autres Pères, entre la divinité du Christ et la nature humaine qui lui est commune avec sa mère, mais entre Celui que le Père envoie et la « femme » qui lui a donné le jour. La naissance naturelle ne compte pas à côté de la naissance divine, et par naissance divine il faut entendre ici l'incarnation. L'emploi du mot « femme » n'a rien que de respectueux. Jésus l'emploiera encore en parlant à Marie du haut de la croix [4]. Il a quelque chose de plus solennel et de moins familier que celui de « mère », bien qu'il ne laisse pas d'être en rapport avec l'idée qui domine la réponse de Jésus, et qu'il atteste ici l'indépendance au moins autant que le respect.

« Videntur Chrysostomus, Theophylactus et Euthymius existimare Mariam humano aliquo affectu hoc a filio petivisse, ut aliqua etiam sibi ex ejus miraculis accederet gloria. » MALDONAT, *loc. cit.*

2. MALDONAT, II, 458.

3. Cf. LUC, II ; MARC, III, 33-35.

4. JEAN, XIX, 26.

Tout en écartant l'intervention de sa mère, Jésus la renseigne touchant l'objet de sa demande. L'instant de la Providence n'est pas venu encore. Il viendra donc : c'est la conclusion qu'on doit tirer de cet avis, et que Marie elle-même a déduite, puisqu'elle se tient pour satisfaite et met les serviteurs aux ordres de Jésus, comme si elle était désormais assurée du miracle qui va s'accomplir. Sa requête a été exaucée en réalité, observent les interprètes catholiques, bien qu'elle ait été écartée en apparence. Telle n'est pas précisément la pensée du texte. Marie a demandé une chose qui devait arriver : il ne lui appartenait pas de la demander, mais la chose arrivera au moment fixé par la Providence. « L'heure », en effet, ne peut être que le moment providentiel du miracle, du moins si l'on s'en tient au sens extérieur et littéral du texte ; c'est l'heure du prodige demandé. Et les commentateurs de chercher encore pourquoi l'heure n'était pas venue et pourquoi elle arrivera quelques instants après : c'est, dit saint Jean Chrysostome, que tout le monde devait être instruit qu'il n'y avait plus de vin, pour que le miracle fût incontestable ; c'est, dit saint Augustin, qu'il y avait encore un peu de vin quand Marie parla, et qu'il fallait attendre qu'il n'y en eût plus, afin qu'on ne pût soupçonner le vin miraculeux d'être de l'eau rougie. Il s'agit évidemment de l'heure marquée par Dieu, et toutes ces conjectures touchant les circonstances extérieures du miracle sont à mille lieues de la pensée évangélique. L'heure est fixée par Dieu : Jésus ne l'avancera pas d'une seconde. Les interprètes qui ont cru que Jésus avait avancé le miracle pour complaire au désir de Marie n'ont pas entendu exactement le sens des paroles échangées entre le Sauveur et sa mère. Le miracle pouvait-il donc être retardé après les noces ou remis au lendemain ? On veut

1. Jean, xii, 23 ; xiii, 1 ; xvii, 1.

interpréter par rapport aux personnes et aux faits un dialogue qui existe surtout pour la leçon qu'il contient et dont toute la signification n'apparaît que si on fait intervenir dans le récit un élément allégorique. Cet élément est, d'ailleurs, très sensible dans la réponse de Jésus. « Mon heure » est une formule bien grandiose pour la circonstance, si on ne regarde celle-ci que par le dehors et non dans sa signification mystique. L'heure de Jésus, dans le quatrième Évangile, est surtout celle de sa mort. Aussi beaucoup d'interprètes, et des plus considérables [1], ont-ils pensé qu'il était question de cette heure suprême dans notre passage. Mais cette grande heure, à laquelle se rattache la glorification de Jésus, n'apparaît que dans une perspective lointaine. Si présente qu'elle soit à la pensée de l'évangéliste, elle n'est pas formellement énoncée, mais seulement figurée par « l'heure » du premier miracle, lequel, pris dans son ensemble, figure aussi la glorification de Jésus et l'économie du salut par le Verbe incarné.

« Faites ce qu'il vous dira », dit aux personnes de service la mère de Jésus. Elle pensait, dit un grave commentateur [2], qu'il voulait simplement secourir les hôtes en détresse, et elle mettait à sa disposition les serviteurs pour aller chercher le vin. Non seulement elle était sûre du miracle, répond Maldonat [3], mais elle savait comment Jésus le ferait ; autrement elle n'avait pas besoin de placer les domestiques sous ses ordres. La vérité doit être entre ces deux extrêmes : Marie attend un miracle ; mais comme il s'agit, après tout, d'une affaire de service, il est tout naturel que les serviteurs soient donnés à Jésus pour y être employés à son gré. Si la recommandation paraît comporter un sens plus absolu que ne le réclamerait la circonstance, c'est qu'elle a en réalité une signification spi-

1. Voir par exemple s. Thomas, *S. th.*, p. 3, q. 46, a. 9.
2. Meyer-Weiss, *op. cit.*, III.
3. *Op. cit.*, II, 459.

rituelle et symbolique beaucoup plus large que son application littérale. Il semble que Jésus emploie immédiatement les auxiliaires qui viennent de lui être donnés. L'ordre de remplir les urnes est adressé aux gens de service que sa mère lui envoie, et l'on irait contre l'économie du récit en supposant quelque intervalle entre la recommandation de Marie et la préparation des urnes.

Soit dans la salle même du festin, à l'entrée, soit dans le vestibule ou dans la cour, près de la porte, il y avait six grandes urnes de pierre, pour les ablutions dont les Juifs étaient coutumiers avant et après les repas. Ces urnes contenaient chacune « deux ou trois mesures », c'est-à-dire au moins soixante-seize litres, ce qui fait pour les six un total de cinq à sept hectolitres. On doit supposer que les urnes ont été vidées pour les ablutions d'avant le repas, et qu'on ne devait les remplir que pour celles de la fin. Jésus ordonne de les remplir jusqu'au bord, et, la chose faite, ordonne d'y puiser, afin de faire goûter au maître d'hôtel le vin qu'elles se trouvent à présent contenir. Les paroles : « Puisez maintenant et portez au maître d'hôtel », font supposer que le changement s'est produit dans le temps même qu'on remplissait les cruches. Les gens y ont apporté de l'eau, et les voilà pleines de vin. A peine est-il besoin de dire que les commentateurs ont trouvé bien considérable la quantité de vin produite par le miracle. Deux ou trois pièces de vin pour achever un repas dans une noce de village sont certainement plus qu'il ne faut. On nous assure que la présence du Sauveur empêcha qu'on ne fît des excès, et que la famille garda le reste. Ces hypothèses ne vont pas du moins contre la lettre du récit. Mais on irait à la fois contre l'esprit et contre la lettre en supposant qu'une partie seulement de l'eau versée dans les cruches aurait été changée en vin. L'auteur a pris soin de marquer la quantité d'eau pour faire ressortir la richesse du miracle, et s'il y a beaucoup

plus de vin qu'il n'en faut pour achever un festin de noces, il n'y en a pas trop pour signifier ce que le vin représente. S'il est une question à laquelle l'évangéliste n'a pas songé, c'est bien celle qui inquiète les commentateurs. Est-ce qu'on aura tout bu? Est-ce qu'on pouvait tout boire? Saint Irénée, qui voyait dans le vin de Cana le vin eucharistique [1], aurait répondu : « Non, tout n'a pas été bu; nous en buvons encore. » Saint Irénée savait mieux que la plupart des exégètes modernes pourquoi il se fit tant de vin à Cana.

Jésus ordonne aux serviteurs de puiser dans les urnes, sans doute avec le vase qui servait à remplir les coupes du festin, et de porter le vin au maître d'hôtel, pour qu'il le goûte et le fasse distribuer selon son office. Le personnage dont il s'agit paraît être, en effet, le chef de service, surveillant, dans la salle du festin, tout le détail du repas, goûtant les mets et le vin avant qu'on les présente aux convives. Beaucoup de commentateurs pensent retrouver ici le roi du festin (συμποσιάρχης), et en concluent que les noces de Cana se célébraient à la grecque, la famille étant sans doute fort riche et au courant du bel usage. Mais il semble que la dégustation du vin soit mentionnée comme étant la fonction caractéristique de l'homme dont il s'agit; que cet homme n'était pas à table et qu'il dérange l'époux, qui y était, pour lui faire une remarque sur l'irrégularté constatée par lui dans le service. Ces traits conviennent mieux au maître d'hôtel qu'au *symposiarque*. On peut dire aussi que l'ignorance du *symposiarque* touchant la provenance du vin qu'on lui apportait n'avait pas besoin d'être signalée, tandis que celle du maître d'hôtel s'explique uniquement par le fait du miracle. Ces arguments ne sont pas décisifs : le *symposiarque* aurait « goûté » le vin en buvant le premier;

1. *Haer.*, III, 16, 7.

l'interpellation qu'il adresse à l'époux ne supposerait pas que celui-ci ait été dehors au moment où le vin fut apporté ; sa remarque nous paraît inconvenante à faire devant tous les assistants, mais il ne faut pas en juger d'après nos mœurs, et on doit considérer surtout l'intention de l'évangéliste qui l'a rédigée. Saint Jean pense à ce que signifie ce meilleur vin qui arrive le dernier, quand il n'y en a plus d'autre, qui prend la place de l'eau et qui est si abondant. Il n'a pas le moindre souci de l'étiquette ni peut-être de la différence qu'il y a entre un « chef de salle à manger » et un « chef de *symposie* ». Pourtant cette différence n'a guère pu lui échapper : il aura eu plutôt en vue le maître d'hôtel. L'espèce de familiarité que le chef de service témoigne à l'époux vient peut-être de ce que l'évangéliste suit sa propre pensée dans le discours qu'il reproduit, et n'a pas pris la peine d'y mettre le ton convenable au personnage qu'il fait parler. Il ne nous dit pas comment s'acheva la fête : c'est qu'il a tiré de l'incident tout le parti qu'il s'était proposé.

Le maître d'hôtel goûte donc cette eau qui était devenue du vin. Il ne savait pas d'où venait ce vin, et il ignorait, par conséquent, le miracle; mais les serviteurs, qui avaient puisé le liquide dans les urnes qu'eux-mêmes avaient remplies d'eau, savaient bien ce qui s'était passé ; c'étaient des témoins irrécusables du prodige. De ce que le maître d'hôtel n'a pas vu mettre l'eau dans les urnes on doit conclure, si l'on tient à ces menus détails, que les urnes étaient plutôt hors de la salle que dedans. Le vin qu'on présentait au maître d'hôtel se trouva excellent, meilleur, sans comparaison, que celui qu'on avait bu au commencement du repas. Dans son étonnement, le maître d'hôtel appelle l'époux, façon d'agir un peu libre pour un serviteur, si l'on veut qu'il ait apostrophé le maître de la maison ; mais cet appel peut s'entendre d'une invitation à quitter la table pour recevoir une com-

munication intéressant le service, et l'évangéliste paraît en effet distinguer l'appel de la communication. C'est l'usage commun, observe le maître d'hôtel, que l'on commence par le meilleur vin, les convives étant en état de l'apprécier; puis, quand les gens sont déjà gris, on leur en donne de moins bon ; on fait ici tout le contraire, et l'on a gardé le meilleur vin pour finir. L'histoire ne dit pas ce que l'époux répondit. Pour l'évangéliste c'est vraiment le mot de la fin, après lequel rien ne reste à dire. Les commentateurs observent que la coutume dont parle le maître d'hôtel n'est pas autrement attestée, mais qu'elle n'a rien d'invraisemblable et qu'il ne faut pas en juger d'après l'étiquette moderne [1]. Peut-être pourrait-on ajouter que le ton général de la remarque a quelque chose de plaisant qui invite à ne pas l'interpréter avec trop de rigueur, comme s'il s'agissait d'une coutume tout à fait régulière et sans exception dans les meilleures compagnies. On a parfois essayé d'atténuer l'expression : « quand ils sont ivres [2] », de façon à lui faire signifier : « quand ils ont assez bu » et à prévenir l'application fâcheuse qu'on en pourrait faire à la circonstance présente; mais, tout en faisant la part de la plaisanterie, on doit garder au mot le sens qui lui appartient naturellement, car la suite du discours suppose que les gens ne savent plus discerner la qualité de ce qu'on leur donne encore à boire. Quant aux convives de Cana, l'observation ne les atteint pas directement. Le maître d'hôtel pense que l'époux a tenu en réserve le bon vin qu'il offre maintenant à ses invités : partout ailleurs, dit-il, c'est celui-là qu'on aurait servi pour commencer, et l'on aurait gardé l'autre pour la fin. Comme le vin a manqué avant la fin du repas, il nous est tout loisible de penser que les invités

1. Meyer Weiss, *op. cit.*, 113.
2. Ὅταν μεθυσθῶσιν.

de Cana étaient parfaitement capables d'apprécier le bon vin qui leur fut présenté en dernier lieu. C'est encore un point dont l'évangéliste n'a cure. A vouloir trancher la question par les témoignages historiques, on trouverait que l'ivresse est assez facilement associée dans la Bible à l'idée de festin, et il n'est pas prouvé que la présence de Jésus aurait empêché les convives de boire autant qu'on avait coutume de faire en pareille circonstance. Le symbolisme du récit fait que l'évangéliste ne songe guère aux premiers convives, qui ont bu le vin des noces; ivres ou non, ils n'en ont pas eu assez, puisque le vin a manqué avant que la fête fût terminée ; le bon vin n'est pas tant pour eux que pour les derniers venus, pour le repas dont Jésus devient comme le président et qui n'est pas exposé comme l'autre à finir dans la disette.

« Tel fut », conclut l'évangéliste, « le premier des miracles que fit Jésus », le miracle qu'il fit « à Cana de Galilée ». Il ne s'agit pas du premier miracle fait à Cana, comme s'il y en avait d'autres en cet endroit que l'Evangile n'a pas mentionnés, ni même du premier miracle galiléen, comme si Jésus avait pu déjà en faire d'autres ailleurs, mais du premier miracle que fit le Sauveur. L'endroit est rappelé parce qu'il devient important à raison même de cette circonstance du premier miracle. C'est par là que Jésus commença de « manifester sa gloire », c'est-à-dire la puissance divine du Verbe éternel, qui apparaissait dans son humanité. Ainsi l'évangéliste ne considère pas comme des miracles proprement dits, des « signes [1] », les faits qui ont décidé la conversion des disciples. Cette première manifestation de « gloire » affermit leur foi. Et quelle impression les gens des noces en eurent-ils? Les interprètes qui pensent qu'une bonne provision de vin resta dans les caves de l'époux n'osent pas affirmer que

1. Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας.

la famille se convertit. Dans la pensée de l'évangéliste, ce miracle est fait pour les disciples, et la « gloire » de Jésus ne s'est révélée qu'à eux en cette circonstance. Le miracle de Cana complète l'œuvre de leur vocation. Ce qu'il advint du maître d'hôtel et des convives est en dehors de la perspective, et il serait bien superflu de le conjecturer.

Jésus ne resta pas longtemps à Cana. Après ce miracle, et sans qu'on nous dise comment se termina le festin des noces, « il descendit », de la région montagneuse où se trouve Cana, « à Capharnaüm », près du lac de Tibériade, avec sa mère, ses frères et ses disciples. Les frères sont mentionnés ici pour la première fois : ce sont évidemment les mêmes qui figurent dans les Synoptiques [1]. On n'est pas obligé d'admettre qu'ils demeuraient à Cana, ou que Jésus alla les chercher à Nazareth avant de se rendre à Capharnaüm. Leur présence aux noces, à côté de Marie, avait d'autant moins besoin d'être signalée d'abord, que l'évangéliste se serait vu dans la nécessité d'observer que le miracle ne les toucha pas. Il lui suffira de dire plus loin [2] que les frères de Jésus ne croyaient pas en lui. Ces « frères » du Seigneur appartiennent encore à la catégorie des invités anonymes, des premiers convives, qui ont bu le vin des noces, et dont il n'y a pas lieu de parler à propos du miracle, qui est pour eux comme non avenu. Les disciples accompagnent Jésus et sa famille. Toute la petite société s'installe à Capharnaüm, mais pour peu de jours, parce que la fête de Pâques était proche, et que Jésus devait se rendre à cette occasion dans la capitale pour y faire l'inauguration publique de son ministère. Ce séjour à Capharnaüm est comme une halte avant le voyage de Jérusalem. Il paraît contraire à la pensée de l'évangéliste

1. Cf. *Évangiles synoptiques*, 286-289.
2. Jean, vii, 5.

d'admettre que Jésus y aurait alors prêché ou fait des miracles. Ce que les Synoptiques racontent touchant la prédication du Sauveur à Capharnaüm doit être renvoyé après l'arrestation de Jean-Baptiste, qui, selon le quatrième Évangile [1], est postérieure aux premières prédications de Jésus à Jérusalem et en Judée.

On peut se dispenser aujourd'hui de discuter les hypothèses de l'ancienne école rationaliste et les premières explications mythiques de Strauss. Les exégètes contemporains se partagent en deux camps bien tranchés, ceux qui admettent le récit comme entièrement historique, et ceux qui y voient une allégorie conçue par l'évangéliste lui-même et extraite des Synoptiques par un travail de réflexion consciente. L'eau, dit M. Holtzmann [2], est le symbole du symbole, de ce qui est pur signe, sans être esprit et vérité. La période qui précède la descente de l'Esprit et où il n'y a pas sur la terre de vie spirituelle est figurée par le baptême de Jean, qui n'est qu'un baptême. Jésus devait faire du symbole une réalité. Les vases qui servaient aux cérémonies du judaïsme contiennent l'eau que Jésus change en vin : au lieu de l'eau qui ne purifie que le corps, le vin qui fortifie le cœur. L'Évangile est le vin nouveau qui fait éclater les vieilles outres [3]. La coupe pleine de vin est le symbole de la nouvelle alliance [4]. Le vin est le symbole de la joie des élus dans le royaume des cieux [5]. A la Pentecôte, les apôtres semblent ivres de vin ; ils sont remplis du Saint-Esprit [6]. C'est à un festin de noces que Jésus change l'eau en vin, parce que le royaume des cieux est semblable à un festin, à des noces

1. Jean, iii, 24 ; cf. Marc, i, 14 et suiv. ; Jean, iii, 43-45.
2. *Op. cit.*, 56-58.
3. Marc, ii, 22.
4. Marc, xiv, 24.
5. Marc, xiv, 25.
6. Act., ii, 13.

royales[1]. Jésus n'est-il pas l'époux, et ses disciples les compagnons de l'époux; la communauté chrétienne n'est-elle pas son épouse, et le lien qui les unit n'est-il pas appelé un mariage[2]? Le judaïsme légal est devenu impuissant, « il n'a pas de vin »; le Seigneur en est averti par sa mère, c'est-à-dire la femme qui, dans l'Apocalypse[3], figure la société religieuse de l'Ancien Testament, et qui, en langage chrétien, s'appelle la Synagogue[4]. Cependant, au début de sa carrière, Jésus n'a pas encore atteint l'heure où il doit rétablir la vraie vie d'Israël : cette heure est celle de sa mort. De là le double sens de la parole : « Mon heure n'est pas venue encore ». L'apostrophe : « Qu'y-t-il de commun entre nous? » n'a plus rien de choquant si ce n'est pas un fils qui parle à sa mère, mais le Verbe divin au vieil Israël, et si l'opposition existe entre le Fils de Dieu allant à la mort, et le Messie juif éblouissant le monde par ses miracles. Ainsi le changement désiré s'accomplit, mais il ne s'accomplit encore qu'en figure. La réflexion du maître d'hôtel sur le renversement de l'usage correspond à la parole de saint Luc[5] sur ceux qui préfèrent le vin vieux. A côté de cette idée générale, et au second plan, il y a la pensée de l'Eucharistie. Le changement de l'eau en vin fait pendant à la multiplication des pains. Le vin de Cana représente le sang du Christ, le vrai breuvage. Toutefois cette idée se cache en quelque sorte derrière la première. Le miracle de Cana, la purification du temple sont comme les vignettes des discours qui viennent ensuite et où il est question de

1. Matth., viii, 1; xxii, 2; xxv, 1, 5-6.
2. Marc, ii, 19-20; II Cor. xi, 2; Éph. v, 31-32; Jean, iii, 29.
3. Ap. xii, 1, 2, 5.
4. On remarquera que le quatrième Evangile ne désigne jamais par son nom la mère de Jésus.
5. Luc, v, 39.

la nouvelle naissance, de l'effacement de Jean devant celui qui est plus grand que lui, du nouveau culte en esprit et en vérité, c'est-à-dire de l'activité créatrice et rénovatrice du Verbe-Christ. Qu'inférer de tout cela? M. Holtzmann, au lieu de tirer sa conclusion des réflexions qui précèdent, va chercher dans Philon quelque passage où le Verbe est appelé le céleste breuvage des âmes, comparé à un maître d'hôtel qui présente la coupe de joie aux âmes bienheureuses, qui distribue du vin au lieu d'eau et remplit les âmes d'une ivresse divine[1]. Philon aura instruit l'évangéliste à transformer en un récit vivant les métaphores et les paraboles des Synoptiques.

Il n'est pas malaisé de voir que le rapport avec Philon est d'un autre caractère que les précédents, qu'il ne s'accorde pas tout à fait avec eux, et que si les premiers sont fondés, on n'est pas autorisé à expliquer par le dernier seul l'origine du récit évangélique. Ce rapport, nonobstant les ressemblances extérieures, peut être contesté. Le rapport avec les Synoptiques est certain, et l'on peut expliquer tout le symbolisme du récit sans avoir recours à Philon. C'est Philon, dira-t-on, qui a fourni le Verbe maître d'hôtel. Mais les Synoptiques ont fourni l'époux. Tout à l'heure on nous disait que l'époux figurait le Christ. Il y aurait trois Christs dans cette histoire : Jésus et deux symboles de Jésus. C'est beaucoup pour une allégorie. Le Christ n'a pas besoin d'y être tant figuré puisqu'il y est en personne. Il faut donc chercher ailleurs que dans Philon la clef de l'énigme. Les rapprochements que l'on fait entre le quatrième Évangile et les Synoptiques, rapprochements qui, pour la plupart, ont été faits déjà par les Pères de l'Église, suggèrent tout simplement l'idée que, pour les noces de Cana comme pour l'expulsion des vendeurs, comme pour la multiplication

1. Philon, *Leg. all.* III, 26; *Somn.* II, 37.

des pains, l'évangéliste a utilisé, en l'interprétant comme un symbole, un récit dont la tradition lui fournissait les éléments principaux. L'intention allégorique ne peut guère être niée, et ceux qui se scandaliseraient de la voir admettre devraient adresser leur blâme aux anciens Pères qui l'ont reconnue les premiers. D'ailleurs ce n'est pas seulement ce récit, c'est l'Evangile entier qui est plein de symbolisme. Mais la façon dont l'auteur a traité les faits qu'il a en commun avec les Synoptiques montre bien qu'il n'a pas besoin de compléter la tradition par la fiction pour y trouver un sens profond. Ce sens spirituel ne détruit pas le sens littéral, bien qu'il se laisse parfois entrevoir dans la lettre qu'il élargit. Les exégètes qui voient dans le miracle de Cana un fait traditionnel ont raison, mais il ne faudrait pas exclure l'intention allégorique ; et réciproquement ceux qui découvrent la portée allégorique du récit n'ont pas tort, mais il ne faudrait pas contester le fait traditionnel. La seule mention de Cana [1], localité inconnue à l'Évangile synoptique, atteste l'existence d'une tradition dont l'origine historique ne peut être réduite, comme le voudrait M. Holtzmann, à l'impression joyeuse du ministère galiléen dans ses premiers temps [2].

Neuilly-sur-Seine

ALFRED LOISY.

1. Un critique (HÖNIG, *Zeitschrift f. wv. Theol.*, 1884, p. 88) a trouvé que Cana de Galilée serait le symbole du « roseau agité » (en hébreu קנה גליל) dont parle LUC, VII, 24, c'est-à-dire de Jean-Baptiste. L'hypothèse est trop ingénieuse.

2. *Op. cit.*, 58.

JOACHIM DE FLORE

ET LE *LIBER DE VERA PHILOSOPHIA*

A plusieurs reprises au XIIe siècle, des théologiens de grand renom, en exposant le dogme de la Trinité, insistèrent sur la distinction des personnes au point d'amoindrir la notion de l'unité; telle fut notamment la tendance du célèbre évêque de Poitiers, Gilbert de la Porrée. A la fin du même siècle un voyant à l'imagination exaltée, Joachim de Flore, s'avisa de décomposer l'histoire religieuse de l'humanité en trois âges soumis à l'action distincte de chacune des trois personnes divines : l'âge du Père commençant à la Création, l'âge du Fils s'ouvrant définitivement à la Rédemption, et l'âge de l'Esprit-Saint dont l'avènement était attendu pour le début du XIIIe siècle, Gilbert séparait les trois personnes dans le dogme; Joachim divisait leur action dans l'histoire.

Jusqu'ici on pouvait soupçonner qu'un lien unissait ces deux conceptions trithéistes; mais ce lien ne se manifestait pas nettement. Or il existe une œuvre théologique inédite de la fin du XIIe siècle (conservée à la Bibliothèque publique de Grenoble dans un manuscrit[1] provenant de la Grande-Chartreuse) qui est directement inspirée par l'enseignement de Gilbert de Poitiers ; cette œuvre porte le *Liber de vera philosophia*. Je l'avais signalée, il y a douze ans[2], à l'attention des historiens de la théologie, sans

1. Manuscrit 290 du nouveau catalogue (tome VII du *Calalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements*).

2. *Un adversaire inconnu de S. Bernard et de Pierre Lombard*, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, XLVII (1886), p. 394-417.

oser alors l'attribuer à un auteur déterminé. Des études nouvelles m'ont amené à penser que cet écrit est vraisemblablement une œuvre de Joachim de Flore. S'il en est ainsi, c'est en la personne de Joachim que se trouve le point de contact entre la théologie trithéiste et la conception trithéiste de l'histoire ; avant d'enseigner l'action successive et séparée des trois personnes dans l'histoire, Joachim avait exagéré leur distinction dans l'enseignement dogmatique. C'est ainsi que toute la postérité mystique de Joachim, les Spirituels et les Fraticelles du XIIIe et du XIVe siècle, et avec eux tant d'âmes ardentes qui attendirent la régénération de l'Église d'un avènement de l'Esprit divin, descendent, par l'intermédiaire de l'abbé de Flore, d'un théologien fort peu mystique, Gilbert de la Porrée; par Gilbert, sans s'en douter, les rêveurs qui crurent à la révélation d'un Évangile éternel se rattachent aux doctrines d'Aristote.

Mais pour que cette filiation soit autre chose qu'une hypothèse, il faut montrer que le *Liber de vera philosophia* appartient à Joachim de Flore. Tel est l'objet du présent mémoire.

Dans un premier chapitre, je ferai apparaître quelques traits caractéristiques du *Liber de vera philosophia*. Il sera alors possible de présenter dans un second chapitre les motifs pour lesquels j'estime raisonnable d'ajouter cet écrit à la liste des ouvrages de Joachim de Flore.

CHAPITRE Ier

CARACTÈRES DU *LIBER DE VERA PHILOSOPHIA*

Le *Liber de vera philosophia* est à la fois un exposé doctrinal et une œuvre de polémique. L'exposé doctrinal qui porte sur Dieu, la Trinité, l'Eucharistie, est inspiré en

maints passages des *Sentences* de Pierre Lombard ; mais sur les points fondamentaux l'auteur accepte les principes que Gilbert de la Porrée avait antérieurement développés dans ses *Commentaires* sur Boèthe. La polémique est dirigée contre la plupart des théologiens en renom au XIIe siècle : Abélard, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, Guillaume de Conches [1], mais c'est surtout Pierre Lombard qui y est visé. Il importe de mettre ici en évidence le double caractère du *Liber de vera philosophia* en montrant comment l'auteur y défend les doctrines de Gilbert et y attaque celles de Pierre Lombard.

I

Pour mettre plus de clarté dans cet exposé, je m'efforcerai de ramener à quelques points les idées fondamentales qui sont communes au *Liber de vera philosophia* et à Gilbert de la Porrée.

A. — Un principe d'une importance capitale, d'ailleurs tiré des écrits de Gilbert, forme la base du système développé dans le *Liber* ; c'est la distinction qu'établit l'auteur entre les êtres et ce par quoi ils existent, ou, pour parler le langage technique, entre le *quod est* et le *quo est*. Il n'a l'occasion d'appliquer cette distinction qu'aux êtres raisonnables : aussi se présente-t-elle dans son livre comme une opposition entre la personne et la nature. La nature (l'auteur l'appelle aussi l'essence ou la substance nie l'une des acceptions qu'il donne à ce mot) est définie par lui, d'après Boèthe et Gilbert, *unamquamque rem informans specifica differentia* ; selon les mêmes autorités, la personne est définie *rationalis naturæ indi-*

1. Là-dessus je me permets de renvoyer à l'article précité de la *Bibliothèque de l'École des Chartes*.

vidua substancia. Ainsi la personne est l'être raisonnable envisagé dans son existence concrète par opposition à la nature qui l'informe.

B. — Non seulement il est indispensable de distinguer entre la nature et les personnes, encore importe-t-il de ne point confondre avec la nature les relations des personnes. Pas plus que les personnes, elles ne sont contenues dans la nature.

C. — Appliquant ces règles à la notion de Dieu telle que la présente l'enseignement chrétien, l'auteur distingue les personnes divines (*quod est*) de la nature ou divinité (*quo est*). De même que l'homme existe par l'humanité, sa nature, de même les personnes divines existent par la divinité; toutefois, tandis qu'il y a autant d'humanités que d'hommes, les personnes divines doivent leur existence à une seule et même divinité. D'ailleurs, puisque la nature n'est pas la personne, la divinité n'est pas Dieu. Notre auteur insiste là-dessus afin d'éviter la critique jadis adressée à ce système par S. Bernard qui lui reprochait d'ajouter un quatrième être, la divinité, aux trois personnes divines. En réalité, il présentait aux théologiens orthodoxes une doctrine fort peu acceptable, parce qu'elle laissait en dehors de l'Etre divin le seul lien qu'elle admît entre les trois personnes divines existant réellement et individuellement, je veux dire la Divinité.

1. Voir les écrits de Gilbert dans Migne, *Patrologia Latina*, t. CLXXXVIII. Ce n'est pas le lieu de donner une bibliographie des travaux relatifs à cet auteur. Voir : *Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers* (1070-1154), thèse de doctorat ès lettres de M. l'abbé Berthaud, Poitiers, 1892, in-8°, et quelques pages de M. l'abbé Clerval dans son ouvrage : *Les Écoles de Chartes au moyen âge*, autre thèse de doctorat ès lettres (Paris, 1895, p. 163-169 et 261-264). On pourra consulter avec fruit : Bach, *die Dogmengeschichte des Mittelalters* (Vienne, 1875), II, p. 139-267 et *passim*.

D. — D'après le *Liber de vera philosophia*, le mot Trinité a deux sens. Il peut être entendu de la propriété par laquelle chacune des personnes est *una ex tribus* ; mais aussi il signifie la collection des trois personnes (*collectio trium personarum*). Dans l'un et l'autre cas le mot Trinité ne s'entend que des personnes ; il ne s'applique pas à la nature divine.

Dans la seconde acception, la notion de Trinité se confond avec celle d'unité, si bien qu'il n'est pas inexact de dire : *Trinitas est unitas*. Lorsque l'auteur en vient à expliquer cette unité, il le fait souvent en empruntant des images ou des textes qui n'expriment point suffisamment l'unité substantielle. Le type d'unité qu'il propose est l'état de plusieurs individus indépendants les uns des autres qui s'unissent ou se trouvent unis par les liens de la charité. C'est ainsi qu'il cite les premiers chrétiens, dont l'auteur des Actes des Apôtres dit qu'ils étaient *cor unum et anima una* [1] (fol. 26 et 64). C'est ainsi qu'il écrit : *Corpus est unitas plurium secundum Apostolum qui ait* : *Unus panis et unum corpus multi sumus* (fol. 68) [2]. Ailleurs il invoque l'unité des Églises : *Omnes ecclesiæ sunt in una catholica*, *quia in ea omnes concorditer vivunt* (fol 14 v°). Ajoutez-y ces textes : *Qui plantat* (Paulus) *et qui rigat* (Apollo) *unum sunt* [3] (fol. 64 et 66) ; *Qui adhæret Domino unus spiritus est* [4] (fol. 16 et 64). Collection d'individus, collection de chrétiens, collection d'églises, unité qui n'est point essentielle, mais extérieure, voilà ce que nous trouvons dans ces explications. Appliquée aux personnes divines, l'unité semble donc être pour l'auteur une unité de collection : *Unitas est collectio trium personarum* (fol. 68) [5].

1. *Actes*, IV. 32.
2. I, Corinth., X, 17.
3. I, Corinth., III, 8.
4. I, Corinth., VI, 17.
5. Fol. 15, v°. L'auteur insiste sur cette idée qui fait des trois per-

E. — Fidèle à ses principes, l'auteur n'hésite pas à enseigner que les relations des personnes divines, à savoir la paternité, la filiation, la procession, ne sont point des *substanciæ*, c'est-à-dire des natures. Elles ne sont point davantage des *subsistenciæ*, c'est-à-dire des personnes (fol. 61, 72 v°, 76, 77). Le rôle de ces relations se borne à distinguer les personnes. Elles ne sont donc pas Dieu.

Quant à la bonté, à la grandeur, à la justice et autres attributs du même genre, ils se confondent non avec Dieu, mais avec la divinité, c'est-à-dire avec la nature de Dieu : *In Deo non est aliud divinitas quam bonitas vel magnitudo, vel cætera hujusmodi, sed idem prorsus... Non est in eo aliud qualitas, aliud substantia.* (On sait que ce mot *substantia* est dans la langue de l'auteur équivalent à *natura*). On peut donc dire que la Trinité est une puissance, une sagesse, une bonté, mais seulement dans le sens où l'on dit qu'elle est une divinité (fol. 73 v°).

F. — La distinction entre la nature et la personne sert aussi de fondement à la christologie de notre auteur. Quand il dit que Dieu et l'homme sont unis dans le Christ, il n'entend pas enseigner l'union de Dieu (*quod est*) et de l'homme (*quod est*), mais l'union de leurs natures, divinité et humanité (*quo est*). Ces deux natures sont unies parce qu'elles informent toutes deux la personne du Christ ; en effet, la nature divine informe le Verbe, qui a assumé la nature humaine. Aussi peut-on affirmer que le Christ est *ex duabus naturis* ; peut-être, à la rigueur, quoique cela concorde assez mal avec le système, est-il possible d'ajouter qu'il est *in duabus naturis* ; mais on n'a pas le droit de dire que la nature divine, autrement dit la Divi-

sonnes des individus de l'espèce Dieu : Ecce aperte dicimus substantiam esse universale et commune, ypostasim (la personne) vero particulare et individuum et subjectum, et quod Deus est species, ut homo, et quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt individua, ut Petrus et Paulus et quod numero differunt.

nité, s'est incarnée et a souffert, proposition que l'auteur tient beaucoup à éviter. Seul le Verbe, seconde personne de la Trinité, qui existe par la Divinité mais ne se confond pas avec elle, a pris tout ce qui est de l'homme, sauf le péché.

La personne divine qui s'est uni un homme le couvre de son ombre, de telle façon qu'à côté d'elle la personne humaine n'existe pas. De même le soleil obscurcit les étoiles; de même d'un concile où seraient présents dix évêques, cent abbés, cent archidiacres, dix mille laïques, on pourrait dire qu'il n'y a que dix personnes, parce qu'en effet il n'y aurait que dix personnes méritant d'être comptées (fol. 45).

G. — En résumé tout ce système repose sur la distinction de la nature (*quod est*) et de la personne (*quod est*). Grâce à cette distinction, l'auteur se flatte de guider sa barque au milieu des écueils les plus dangereux. Sabellius et Arius, dit-il, sont tombés dans des erreurs, d'ailleurs opposées l'une à l'autre, pour avoir confondu nature et personne : Sabellius n'admet qu'une personne parce qu'il n'admet qu'une nature; Arius admet trois natures parce qu'il admet trois personnes. Les mêmes conséquences se sont produites dans le domaine de la christologie. Nestorius et Eutychès ne veulent voir dans le Christ qu'une nature comme ils n'y voient qu'une personne : le premier supprime la nature divine, le second supprime la nature humaine. C'est par suite d'une confusion analogue qu'Abélard efface, autant qu'il le peut, la distinction des personnes dans la Trinité, et que Pierre Lombard, non content de perpétuer cette erreur, expose, en ce qui concerne l'Incarnation, un enseignement qui rappelle les doctrines d'Eutychès. Qui ne se tiendra fermement à la distinction de la nature et de la personne sera, comme eux, fatalement entraîné vers l'erreur et vers l'hérésie.

Je ne m'attarderai pas à démontrer que cette doctrine est exactement celle de Gilbert de la Porrée [1]. En réalité, il serait facile de la retrouver toute entière dans les commentaires de Gilbert sur Boèthe, auxquels le *Liber de vera philosophia* emprunte, non seulement beaucoup d'idées, mais encore des passages nombreux. S'il fallait une autre preuve de ce fait, que l'auteur du *Liber* appartient à la secte des Porrétains, je la déduirais du récit qu'il donne des discussions qui, en 1148, lors du concile de Reims, paraissent avoir abouti à la condamnation par le pape Eugène III de plusieurs des propositions de Gilbert. J'ai publié ailleurs ce récit qui malmène saint Bernard et laisse à Gilbert le beau rôle : le pape se serait borné à lui demander de garder le silence sur les points contestés sans réprouver aucune de ses doctrines. Cette manière d'exposer les événements décèle à coup sûr un partisan acharné de Gilbert de la Porrée.

Il est toutefois une doctrine sur laquelle notre auteur semble atténuer les opinions de son maître. Non seulement Gilbert (et sur ce premier point son disciple l'a suivi), enseigne que la nature divine et la nature humaine, n'existant pas dans la personne du Christ,

1. Pour s'en convaincre, il suffit de la comparer soit avec les ouvrages de Gilbert, soit avec les analyses données dans les ouvrages indiqués ci-dessus. Voir le traité de Geoffroy d'Auxerre *contra capitula Gilberti Pictaviensis episcopi*, dans le tome IV de l'édition des œuvres de saint Bernard par Mabillon. (*Patrologia latina*, t. CLXXXV.) Voyez aussi l'ouvrage déjà cité de Bach, t. II, notamment p. 391 et s., où est cité un texte de Gerhoh de Reichersperg analysant les doctrines de Gilbert sur la Trinité. On y affirme que les disciples de Gilbert (et aussi d'Abélard) « dicunt personas divinas et et eorum proprietates extra substantiam Dei considerandas. Dicunt ipsas proprietates personis forinsecus affixas, unde nec ipsas nec eorum unitates dicunt inesse sed adesse divinitati, ipsasque personas etsi divinitate esse et divinitatem appellari, non tamen divinitatem esse fatentur. » (Extrait du *Liber de novitatibus hujus temporis* adressé par Gerhoh à Adrien IV, d'après un manuscrit du monastère d'Admont).

demeurent ainsi séparées[1], bien plus, il va jusqu'à dire que le Christ, en tant qu'homme, n'est pas fils de Dieu par nature, mais par adoption; partant les fidèles ne peuvent en conscience rendre le culte de lâtrie à l'enfant de Bethléem ni au crucifié du Calvaire[2]. Par là, Gilbert prend rang parmi les adoptianistes, c'est-à-dire parmi ceux qui nient le principe fondamental du christianisme formulé si nettement par S. Augustin : *Hominem suscepit Verbum ut cum eo Deus fieret*[3]. Aussi dès le XIIe siècle, cette doctrine de Gilbert avait soulevé les plus vives protestations. On ne s'étonnera pas de ce que l'auteur du *Liber de vera philosophia* ait tenu à se mettre en règle avec l'enseignement traditionnel sur cette question; il dit, en des termes formels, qui d'ailleurs rappellent les expressions de Pierre Lombard en la même matière[4], que le Christ, en tant qu'homme, n'est point le

1. On trouve, à mon sens, une allusion à cette doctrine dans un ouvrage inédit d'Arno de Reichersberg, cité par Bach (*op. cit.*, II, p. 675 et 676). Arno s'exprime ainsi : «Qui vero habitum (il s'agit de ces mots de l'Apôtre : *Christus... habitu inventus ut homo*) quasi extrinsecum et et qui præter naturam sit, introducunt et *naturas assumentem et assunptam mathematico intellectu quasi separatim et seorsum ab invicem statuentes...* »

2. Sur ces doctrines de Gilbert, cf. Geoffroi d'Auxerre (*Patrologia latina*, t. CLXXXV, c. 592, et *Opera S. Bernardi*, édit. Mabillon, IV, 1322). Voyez aussi les allusions qui se trouvent dans les ouvrages de Gerhoh de Reichersberg, adversaire de Gilbert (*Patrologia Latina*, t. CXCIV, c. 1080, CXCIII, c. 886 et s.; *Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum*, III, p. 275, 301, 303; ajoutez une allusion aux doctrines de Gilbert qui me paraît se trouver dans la première partie de la lettre de Gerhoh de Reichersberg à Alexandre III; *Patrologia latina*, t. CXCIIII, c. 564). En présence de ces divers témoignages, il est difficile de penser avec Petau que Gilbert ne fut pas adoptianiste (Petau, *de theologicis dogmatibus*, *de Incarnatione*, LXV, c. 3, § 5). Bach combat sur ce point Petau (*op. cit.*, II, p. 155). L'ouvrage de Bach est à consulter sur toute la polémique dirigée contre les adoptianistes.

3. *In Psalm.* III, n° 3.

4. III. D. X, c. 5, in fine.

fils adoptif de Dieu, et il ajoute : *Filius Dei gratia unionis est Filius hominis* [1].

II

C'est une idée familière à l'auteur du *Liber de vera philosophia*, que la plupart de ses contemporains sont imbus de notions erronées sur Dieu et la Trinité; il dénonce avec insistance les progrès réalisés par les doctrines Sabelliennes, qui, dit-il, règnent en tous lieux [2]. Si les vérités chrétiennes sont perverties, la faute en est, pense-t-il, aux docteurs contemporains qui, non contents de répéter que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une même chose, en viennent à un tel degré de folie qu'ils confondent les notions les plus certainement différentes. En quelques pages pleines de verve (fol. 62-64), il leur reproche d'abolir toute idée nette de personnes, de propriétés, de Trinité, d'essence et même de Dieu, pour les remplacer par il ne sait quelle unité monstrueuse, fictive et subtile, où la Trinité, bannie des doctrines, subsiste à peine dans les mots. De cette erreur, qui a infecté l'Église entière, il n'est qu'un petit groupe qui ait su se préserver (c'est évidemment le groupe des Porrétains [3] auquel l'auteur du *Liber de vera philosophia* fait allusion) : tous les théologiens de renom en ont subi l'influence. Abélard, Guillaume de Conches, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard ne sont pas épargnés dans ses critiques [4], mais il suf-

1. Fol. 40.

2. Voir le passage cité dans l'article déjà mentionné de la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, p. 403.

3. Sur ce groupe des Porrétains, qui survécut à Gilbert de la Porrée, voir le 80e sermon de saint Bernard *in Cantica*.

4. Sur ces critiques, voir *Bibliothèque de l'École des Chartes*, et aussi la liste que j'ai donnée des propositions de Hugues de Saint-Victor censurées par le *Liber de vera philosophia* dans les *Annales de l'Université de Grenoble*, t. X, p. 178 et s.

fit de les parcourir pour se convaincre qu'il s'en prend très vivement à Pierre Lombard. C'est à lui qu'il pense lorsqu'il dénonce ces évêques qui devaient être la lumière du monde et qui répandent partout les ténèbres, ou encore ces auteurs de *Sentences*, titre nouveau d'ouvrages qui ne servent qu'à déguiser et à propager l'hérésie, le schisme ou la superstition. Visiblement Pierre Lombard est pour lui au premier rang des modernes Sabelliens.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement à propos de l'enseignement relatif à la Trinité que notre auteur considère Pierre Lombard comme hérétique : la christologie de l'évêque de Paris ne lui est pas moins suspecte, Lombard cite dans ses *Sentences* [1], toutefois sans l'approuver expressément, une doctrine qui peut se résumer en ces termes : *Christus secundum quod est homo non est aliquid.* Il paraît certain que cette proposition fut réellement émise par Lombard au cours de son enseignement [2]. Une telle proposition, qui supprimait l'humanité du Sauveur, heurtait directement les fondements du dogme chrétien. Dès 1164, le pape condamna ce nihilisme (tel est le nom de cette doctrine) dont, en 1170, il n'hésita pas à imputer la paternité à Pierre Lombard ; de 1164 à 1177 cette condamnation fut renouvelée deux fois [3] si bien que lorsqu'en 1179 des théologiens zélés s'agitèrent pour que cette décision doctrinale fût de nouveau promulguée au concile de Latran, Alexandre III et son entourage jugèrent inutile d'y revenir. Cependant l'auteur du *Liber de vera philosophia*, implacable adversaire de Lombard, ne manque pas de l'attaquer aussi bien sur le terrain de la christologie que sur celui du dogme trinitaire.

1. Cf. III, D. VI et VII.

2. Voir les lettres d'Alexandre III, JAFFÉ-WATTENBACH, nos 11806, 11809, 12785.

3. Gautier de Saint-Victor, texte publié par le R. P. DENIFLE dans l'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, I, p. 407.

Le moment est venu d'indiquer quelques-unes des nombreuses propositions [1] que l'auteur du *Liber de vera philosophia* a extraites des *Sentences* de l'évêque de Paris pour les signaler comme dangereuses ou erronées. Je les groupe sous deux chefs, suivant qu'elles concernent la Trinité ou l'Incarnation.

Sur la Trinité, Pierre Lombard est vivement blâmé d'avoir dit :

« Quod natura est personæ.

« Quod nomine personæ essentia intelligitur.

« Quod unum solum est Deus Trinitas.

« Quod in Deo non est numerus, cum tamen in divina natura sit personarum Trinitas.

« Quod Pater non genuit divinam essentiam.

« Quod illa tria, scilicet tres personæ, non sunt unius Dei, sed summus Deus.

« Quod proprietates personarum sunt ipsæ personæ, et Deus, et divina essentia.

« Quod non est in Deo aliquid quod non sit Deus. »

Ces propositions dans leur ensemble étaient directement contraires aux doctrines de Gilbert de la Porrée. Je dois faire remarquer que la dernière proposition est de celles qui choquaient le plus l'auteur de *Liber de vera philosophia*. En effet, pour lui ni l'essence ni les propriétés ni les relations divines ne sont Dieu. Aussi à plus d'une reprise accable-t-il de ses invectives ceux de ses adversaires qui répètent cette proposition ou l'expriment sous cette forme plus brève : *Quidquid est in Deo Deus est*.

Sur l'Incarnation, Pierre Lombard est durement réprimandé pour avoir enseigné :

« Quod divina natura humanæ naturæ in Filio est unita,

1. Voir *Liber*, fol. 89. Je compte publier ultérieurement la liste complète de ces propositions, en indiquant les passages de Lombard dont elles sont extraites.

quam sibi univit et assumpsit. Unde vere incarnata dicitur divina natura...

« Quod divina natura dicitur in Virgine incarnata.

« Quod humanitas non est in Christo natura sed habitus, sicut vestis vestito.

« Quod Christus carnem et animam habuit, sicut homo quilibet vestem.

« Quod Christus secundum quod homo non est aliquid ».

De ces cinq propositions les deux premières heurtent les idées chères à notre auteur sur la distinction de la nature et de la personne ; les trois dernières résument l'hérésie du nihilisme, fort répandue au XIIe siècle.

Si l'auteur du *Liber de vera philosophia* croit utile de multiplier ses attaques contre Lombard en rappelant les doctrines nihilistes à côté des propositions présentées comme sabelliennes, il n'en est pas moins vrai que c'est l'accusation de sabellianisme qui tient la plus grande place dans ses préoccupations. Il n'y a pas à s'en étonner : sur le point du nihilisme la cause des adversaires de Lombard était gagnée, grâce aux décisions de l'autorité ecclésiastique. Il n'en était pas de même sur le point de l'enseignement relatif à la Trinité : tout au contraire, au concile de Reims, en 1148, les doctrines de Gilbert de la Porrée, opposées à celles du Maître des Sentences, avaient subi une défaite dont les Porrétains avaient à cœur de se relever. C'est ce désir qui explique sans doute l'ardeur de la polémique du *Liber de vera philosophia*. Mais en vain les Porrétains aiguisèrent-ils leurs traits : ils n'aboutirent qu'à un pitoyable échec constaté par une décrétale d'Innocent III dont j'aurai bientôt l'occasion de parler.

Il est d'ailleurs un autre motif qui n'a sans doute pas peu contribué à soulever contre Pierre Lombard l'animosité de l'auteur de *Liber de vera philosophia*. L'évêque de Paris appartenait à l'école théologique qui s'en tenait, comme saint Bernard, aux enseignements de saint Au-

gustin [1]. « On a pu dire en vérité que son ouvrage est le recueil des *Sentences* de saint Augustin. A propos de la Trinité en particulier, il semble s'être proposé de distribuer en articles distincts l'immortel traité de ce docteur, d'expliquer ses formules et de les faire concorder avec les formules des autres Pères [2]. » Or ce n'est pas la théologie augustinienne, mais celle des Grecs qui a les faveurs de l'auteur du *Liber de vera philosophia*. On peut s'en assurer, non seulement par la multiplicité des citations qu'il emprunte aux Grecs, mais par les solutions qu'il donne sur des questions caractéristiques dont il n'est pas inutile de mentionner quelques-unes.

C'est un fait bien connu que le concept grec de la Trinité va droit aux personnes sans s'arrêter d'abord à l'unité de la nature. « Le Grec, comme on l'a fort bien dit, contemple directement la divinité dans chaque hypostase, comme on contemplerait l'éclat et la phosphorescence d'une même liqueur dans trois vases différents. Le mystère est que ce soit identiquement la même substance dans trois contenants distincts [3] ». Au contraire, saint Augustin et ses disciples latins conçoivent d'abord l'unité de l'Être divin pour passer ensuite aux personnes, qu'ils expliquent volontiers par des analogies tirées des puissances de l'âme humaine, où les processions se font par voie de pensée et d'amour [4]. — Entre ces deux concepts, le choix de l'auteur du *Liber de vera philosophia* n'est nullement incertain ; il est entièrement favorable au concept grec. Il le résume en ces termes : *Exordium fidei a Trinitate*

1. Voir sur ces questions l'excellent ouvrage du R. P. de Régnon, S. J., *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* ; tome Ier, *Exposé du dogme* ; tome II, *Théories scolastiques* (Paris, 1892, 2 volumes in-8).

2. Régnon, *op. cit.*, II, p. 137.

3. Régnon, *op. cit.*, I, p. 346. Voir toute la partie de ce volume où il est traité du concept grec de la Trinité.

4. Cf. Régnon, *op. cit.*, *passim*.

incipit, non ab unitate (fol. 15) et le développe longuement dans la première partie de son ouvrage. Ajoutez-y qu'il blâme Hugues de Saint-Victor d'avoir formulé la proposition contraire et d'avoir ajouté *quod humana mens est vestigium Trinitatis* [1]. Visiblement il essaie de combattre la notion latine et scolastique en lui opposant la notion grecque de la Trinité.

Voici un autre exemple de la même tendance. Les docteurs qui s'inspiraient du concept grec de la Trinité, (et avec eux Richard de Saint-Victor) voyant la personne avant la nature, le Fils avant sa substance, disaient : Le Fils est engendré, et ils poursuivaient : Ce qui est dans le Fils est engendré ; la substance du Fils est engendrée [2]. En ce sens il est possible, ainsi que le reconnaît le P. Petau, d'admettre la formule : *substantia genuit substantiam* [3]. La scolastique, au contraire, aperçoit d'abord la nature divine, commune aux trois personnes : elle est ainsi amenée à dire que cette nature n'est ni engendrante ni engendrée, par conséquent à repousser la formule : *substantia genuit substantiam.* Ici encore l'opinion de notre auteur n'est pas douteuse : décidément favorable à la conception grecque, il reproche à Pierre Lombard d'avoir enseigné cette proposition : *Quod Pater non genuit divinam essentiam.*

En somme, le *Liber de vera philosophia* est l'œuvre d'un auteur qui s'en prend surtout à Pierre Lombard parce que lui-même a recueilli, peut-être sans en faire un inventaire exact, l'héritage des doctrines Trinitaires de Gilbert de la Porrée et aussi parce que, nourri de certaines conceptions des théologiens grecs, il est déconcerté par les opinions augustiniennes et scolastiques que

1. Voir l'article déjà cité des *Annales de l'Université de Grenoble*, X, p. 178.
2. Régnon, *op. cit.*, II, p. 262 et s.
3. Petau, *op. cit.*, lib. vi, c. 12, § 3 et ss.

soutient l'auteur des *Sentences*. Il n'a su ni être assez perspicace pour apervoir les lacunes de l'enseignement de Gilbert, ni s'élever assez haut pour découvrir la région supérieure où peuvent s'harmoniser les vues différentes des Grecs et des Latins.

CHAPITRE II

L'AUTEUR DU *LIBER DE VERA PHILOSOPHIA*

Le moment est venu d'indiquer pour quelles causes le *Liber de vera Philosophia* me semble pouvoir être, sans témérité, attribué à Joachim de Flore.

Remarquez tout d'abord que l'abbé de Flore[1] a composé ses ouvrages dans le dernier quart du XIIe siècle, époque à laquelle fut rédigé le *Liber*. En outre, les écrits de Joachim nous le montrent hostile aux nouveaux Sabelliens, désignation sous laquelle il comprend les théologiens qui avaient combattu Gilbert de la Porrée ; nous savons qu'il consacra un traité spécial à réfuter les doctrines trinitaires de Pierre Lombard. Ainsi, à première vue, l'attribution à Joachim d'un ouvrage composé en faveur de Gilbert de la Porrée ne saurait être taxée de grossière invraisemblance.

L'étude attentive du *Liber de vera Philosophia* fournit des arguments plus concluants. Je les déduirai de deux sources : d'abord de la comparaison du *Liber* avec les

1. Sur Joachim de Flore, je me borne à renvoyer à l'article du R. P. EHRLE dans le *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte (2e édition, 1889), et au mémoire du R. P. DENIFLE, *das Evangelium Æternum und die Commission zu Anagni*, dans l'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, I (1885), p. 50 et ss. Sur le même personnage, M. RENAN a réimprimé dans ses *Nouvelles études d'histoire religieuse* (Paris, 1884), sans y apporter de changements importants, des articles publiés en 1866 dans la *Revue des Deux-Mondes*.

ouvrages de Joachim de Flore que nous possédons, puis des renseignements que donne le *Liber* sur la personne même de son auteur. J'essayerai ensuite d'écarter les objections qui pourraient être dirigées contre la conclusion que je m'efforcerai autant que possible de préciser.

I

Trois ouvrages de Joachim de Flore, où l'exégèse et la mystique se mêlent à l'explication de l'histoire et à la philosophie, ont été imprimés dès le XVIe siècle : ce sont les Commentaires sur l'Apocalypse, le *Psalterium decem chordarum* et la Concorde des deux Testaments [1]. En outre Joachim composa, vers 1179, contre Pierre Lombard, un traité *de unitate et essentia Trinitatis*, qui fut condamné en 1215 par le pape Innocent III : nous connaissons ce traité par quelques renseignements caractéristiques fournis par la bulle de condamnation [2]. Enfin, de l'ouvrage encore inédit *de articulis fidei*, qui existe en un très petit nombre d'exemplaires manuscrits [3], nous trouvons quelques extraits dans le protocole de la commission cardinalice, connue sous le nom de commission d'Anagni, qui, en 1255, fut chargée de rechercher les propositions suspectes insérées dans les écrits de Joachim [4]. C'est à l'aide de ces divers documents que nous entreprenons d'instituer une comparaison entre les écrits de Joachim et le *Liber de vera Philosophia*.

1. Je cite les deux premiers de ces ouvrages d'après l'édition de Venise, 1527 ; et le troisième d'après l'édition de Venise, 1519.

2. C. 2, *Décrétales de Grégoire IX*, I, 1.

3. Ces manuscrits, comme tous les manuscrits connus des ouvrages de Joachim de Flore, sont indiqués dans la liste très utile qu'a dressée le R. P. Denifle, *op. cit.*, p. 90-97.

4. Voir le texte du protocole de la commission d'Anagni dans l'article du R. P. Denifle, *op. cit.*, p. 99 et ss. Les extraits du *de articulis fidei* se trouvent aux pages 138-140.

A. — D'après la bulle d'Innocent III, l'abbé Joachim a, dans son traité *de unitate Trinitatis*, reproché à Pierre Lombard d'avoir enseigné *quod quædam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens.* Sans aucun doute, Joachim s'est scandalisé d'un passage de Pierre Lombard aux termes duquel existe en Dieu une essence divine (Livre I, D. IV, c. 3), commune aux trois personnes, qui n'est ni *generans*, ni *genita* (D. V, c. 1) ni *procedens.* D'une part, l'abbé de Flore, en déduisait que Pierre Lombard, ajoutant cette *summa res* aux trois personnes, enseignait l'existence en Dieu non pas d'une Trinité, mais d'une quaternité, *videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam* [1]. Comme le fait remarquer saint Thomas d'Aquin [2], Joachim paraît s'être mépris sur la pensée du Maître des Sentences; en effet, Lombard déclare à plusieurs reprises que les trois personnes sont le Dieu un ou l'unique essence divine et réciproquement (D. V, c. 1) de telle façon qu'il sauvegarde la notion traditionnelle de la Trinité. D'autre part, Joachim estimait la doctrine de Lombard contraire à la formule acceptée par certains théologiens : *Substantia genuit substantiam* [3].

1. Si l'on admet que Joachim ait été un fidèle disciple de Gilbert de la Porrée, on comprendra qu'en s'exprimant ainsi, Joachim était bien aise de retourner ainsi à son adversaire une objection souvent présentée à Gilbert, notamment par saint Bernard.

2. « Joachim abbas Florensis monasterii, non bene capiens verba magistri, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis, prædictam magistri Petri doctrinam hæreticam reputavit, imponens ei quod quaternitatem induceret in divinis, ponens tres personas et communem essentiam quam credebat sic poni a magistro quasi aliquid distinctum a tribus personis, ut sic possit dici quasi quartum. Credebat enim quod ex hoc ipso quod dicitur essentia divina, nec est generans, nec genita, nec procedens, distinguitur à Patre qui generat, et a Filio qui generatur et à Spiritu Sancto qui procedit. » Opuscule sur la 2e décrétale : *Œuvres* de S. Thomas (Venise, 1593), XVII, p. 198-199. Cf. *Somme*, Ia, Q. XXIX, art. V.

3. Voir plus haut, p. 51.

Quoi qu'il en soit, il est certain que Joachim a donné de la doctrine de Lombard l'interprétation la plus défavorable au point de vue de l'orthodoxie. Cette interprétation n'a pas seulement trouvé place dans le traité sur la Trinité. Dans le *Psalterium decem chordarum* (fol. 229, v°), Joachim critique sévèrement les théologiens qui admettent en Dieu une substance (ou une essence) et trois personnes, c'est-à-dire une quaternité. Les membres de la commission d'Anagni ne se trompèrent point sur l'intention qui a inspiré ce passage : ils y ont vu un reproche adressé à Pierre Lombard [1]. Au surplus, la même critique se retrouve dans le Commentaire de Joachim sur l'Apocalypse (fol. 34). Ceux qui, dit-il, font de l'essence des trois personnes un être distinct, doué d'une existence propre et pour ainsi dire un quatrième être... adorent non pas Dieu mais une idole. Ainsi, de toutes ces constatations se dégage un fait ; Joachim combat en Pierre Lombard l'auteur d'une doctrine qui introduit un quatrième être, l'essence, dans la compagnie des trois personnes divines. Il s'attache d'ailleurs à montrer que lui-même ne tombe pas dans cette erreur. C'est ainsi qu'il fait remarquer dans le *Psalterium* (fol. 232, v°) qu'en désignant sous le nom d'un seul peuple les trois tribus du royaume du Juda, il ne crée pas un quatrième être distinct des trois tribus.

Or, la même manière d'expliquer la pensée du Maître des Sentences se retrouve dans le *Liber de vera philosophia*. Pierre Lombard y est blâmé ouvertement d'avoir écrit que les trois personnes sont, non pas une chose suprême (*summa res*), mais, ce qui revient au même, un Dieu suprême (*summus Deus*) ; il eût dû enseigner qu'elles sont d'un seul Dieu (*unius Dei*). Évidemment, pour notre auteur, Pierre Lombard fait de Dieu autre chose que la

1. *Op. cit.*, p. 136 et 137.
2. Article cité de la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, p. 412.

collection des trois personnes, de trois individus de l'espèce Dieu ; à son avis, Lombard ajoute, bien à tort, dans l'existence de Dieu, une essence, une *substantia communis trium personarum* [1], qui, distincte de ces personnes, n'est ni *generans*, ni *genita*, ni *procedens* [2]. Voilà le dernier terme de la quaternité dont il était question dans le traité résumé par Innocent III ; voilà l'idole dont le Commentaire de Joachim sur l'Apocalypse attribue l'invention à Pierre Lombard. Le *Liber de vera philosophia* ne manque pas l'occasion de renverser cette idole ; à cette intention, à deux reprises l'auteur y répète, d'après saint Athanase (ff. 59 et 74) : « Tene Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse Trinitatem et unum Deum, non quod sit eorum communis *quarta* divinitas, sed quod sit ipsa Trinitas. »

En somme, la manière de comprendre et de critiquer Pierre Lombard est identique dans le traité de Joachim résumé par Innocent III, dans les autres écrits authentiques de l'abbé de Flore et dans le *Liber de vera philosophia*. De part et d'autre, on trouve la même interprétation erronée et peu bienveillante.

B. — A la doctrine qu'il prétend être celle de Pierre Lombard, Joachim, en son traité sur la Trinité, opposait cette proposition : il n'existe réellement aucune chose qui soit les trois personnes, ni essence, ni substance, ni nature. Évidemment, Joachim entendait par là que si les trois personnes existent par la même nature, essence ou substance, elles ne sont pas la même nature, essence ou sub-

1. L'auteur du *Liber* estime évidemment qu'il est à l'abri de toute critique parce que, d'après sa doctrine, la *substantia communis trium personarum*, c'est-à-dire la Divinité, n'est pas Dieu.

2. L'auteur du *Liber* reproche à Pierre Lombard d'avoir enseigné : quod nec Pater genuit divinam essentiam nec divina essentia genuit essentiam nec Filium, quia si hoc esset, divina essentia relative diceretur, et Pater esset Pater sibi et Filius Pater et eadem res ac generaret.

stance, ce qui est d'ailleurs absolument conforme à la théorie de Gilbert de la Porrée. Or cette doctrine cadre exactement avec celle de l'auteur du *Liber de vera philosophia*. D'après lui, l'essence n'est point les trois personnes ; l'enseigner serait, à son avis, tomber dans le sabellianisme. L'essence n'existe point non plus à côté des trois personnes ; l'enseigner serait transformer la Trinité en quaternité. L'essence est seulement ce par quoi existent les trois personnes.

C. — On vient de voir que l'auteur du *Liber de vera philosophia* admettait tout au moins que l'essence en vertu de laquelle existent les trois personnes est une essence unique. C'est aussi ce que reconnaissait formellement l'ouvrage de Joachim sur la Trinité : *qnamvis concedat*, dit Innocent III de l'abbé de Flore, *quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint unâ essentiâ, unâ substantiâ, unâque naturâ*.

D. — Dans l'ouvrage résumé par Innocent III, Joachim étudiait spécialement l'unité des trois personnes divines. Or il est certain qu'il s'y représentait cette unité comme celle d'une collection d'individus de même espèce ; c'est d'ailleurs ce que lui reproche le Pape : *Unitatem hujusmodi non veram atque propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur*. La même notion se rencontre dans le *Liber de vera philosophia*. L'unité, quand elle s'applique à la Trinité, est, selon l'auteur, une *collectio trium personarum* (fol. 68).

Joachim aimait à expliquer cette idée d'unité par des exemples. La bulle lui reproche d'avoir employé à cet usage, les comparaisons et les textes dont voici l'énumération :

1° Multi homines unus populus ;

2° Multi fideles una ecclesia ;

3° Multitudinis credentium erat cor unum et anima una ;

4° Qui adhæret Domino unus spiritus est cum illo ;

5° Qui plantat et qui rigat (Paulus et Apollo) unum sunt ;

6° Omnes unum corpus sumus in Christo ;

7° Populus meus et populus tuus unum sunt ;

8° Volo ut sint unum (fideles Christi).

Deux de ces textes, le troisième et le quatrième reparaissent, employés au même but, dans le *Psalterium* (fol. 233, v°). Évidemment, ils étaient pour Joachim de Flore d'un usage familier.

Or, on retrouve dans le *Liber de vera philosophia*[1], non seulement ces deux explications, mais encore celles-ci :

« Unum corpus multi sumus.

« Qui plantat et qui rigat unum sunt.

« Omnes ecclesiæ sunt in una ecclesiæ catholica, quia in ea omnes fideles concorditer vivunt. »

Il en faut conclure que l'auteur du *Liber de vera philosophia*, non seulement possédait de l'unité divine la même notion que Joachim de Flore, mais l'expliquait par les mêmes textes et les mêmes comparaisons.

E. — Il est une idée que Joachim de Flore expose longuement dans un passage de son Commentaire sur l'Apocalypse (fol. 34) : c'est que la doctrine des trois personnes trouve sa place dans les fondements de la foi (*In exordio quippe fidei nostræ hoc fundamentum fidei faciendum est*) tandis que la croyance à l'unité divine en est le couronnement. Or, si le lecteur veut bien se reporter aux explications données plus haut, il sera convaincu que c'est là une idée chère à l'auteur du *Liber de vera philosophia*. On ne peut qu'être frappé de l'accord parfait où se trouvent Joachim de Flore et l'auteur du *Liber de vera philosophia* sur cette doctrine, que la foi chrétienne va de la Trinité à l'Unité.

1. Fol. 22, 26, 68, etc.

Il serait facile, j'en ai la conviction, de multiplier ces constatations [1] ; celles que je viens de présenter suffisent à établir qu'entre les ouvrages de Joachim de Flore et le *Liber de vera philosophia* se reconnaît sans peine un air de famille nettement caractérisé.

II

Poussons plus loin et demandons-nous quelles indications nous fournit le *Liber de vera philosophia* sur la personne de son auteur. C'est évidemment l'œuvre d'un personnage d'une foi profonde (quoique parfois mal éclairée), d'un zèle ardent, d'une verve féconde et entraînante ; il possédait des connaissances très étendues et cependant s'arrêtait quelquefois à d'invraisemblables puérilités [2]. Il avait voyagé en Terre-Sainte ; il savait le grec :

1. Ainsi il est tiré argument, dans la *Liber de vera philosophia* (fol. 15, v°) de la forme de diverses invocations reçues dans l'Église : Sanctus, Sanctus, Sanctus, ou encore du verset du psaume : Benedicat nos Deus Deus noster, benedicat nos Deus. Le même argument se retrouve dans le Commentaire sur l'Apocalypse. f. 37, r°. — De même, voici deux passages de l'un et de l'autre ouvrage, destinés à prouver qu'il faut aller de la Trinité à l'Unité :

Liber de vera philosophia, f. 15, v°.

Tota quoque universaties ecclesia sic docuit orandum : Pater de celis Deus, miserere nobis. Fili Redemptor mundi Deus miserere nobis. Spiritus sancte Deus miserere nobis. Sancta Trinitas unus Deus miserere nobis. Non enim ab unitate, sed a Trinitate novit incipiendum.

Comment. sur l'Apocal., f. 36.

Si dico : Pater de celis Deus, aut : Fili redemptor mundi Deus, aut Spiritus Sancte Deus, vera est et pia confessio, ita tamen ut non liceat in summa colligere ut dicatur tres dii, sed Sancta Trinitas unus Deus.

2. Voir l'accusation portée contre saint Bernard à propos du Temple de Jérusalem : article cité de la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, p. 409. — On lit dans le *Liber* que si l'on attribua plus particulièrement la puissance au Père, c'est qu'à quelques ignorants il apparaissait comme un vieillard ; dès lors il fallait insister sur sa puissance. De même, semblant plus jeune, le Fils il fallait insister sur sa sagesse (fol. 73).

voyez par exemple le passage (fol. 80, v°) où il résout une difficulté d'interprétation en faisant remarquer qu'il n'y a point d'ablatif en grec. Non-seulement il s'inspire des conceptions générales de la théologie orientale, non seulement il emprunte souvent des citations aux pères de l'Église d'Orient, mais encore il s'occupe avec insistance de ce que pensent les Grecs, combat leurs doctrines sur les points où ils sont en désaccord avec les Latins, réfute leurs objections, tient compte de l'impression que la conduite des Latins peut produire sur eux; évidemment, il songe toujours aux moyens de réaliser l'union des deux Églises. Ce sont là des traits qui tous conviennent à Joachim de Flore, moine à l'âme ardente, au zèle à la fois infatigable et inquiet, à l'esprit plus original que sûr et pénétrant. Né en Calabre, c'est-à-dire en un pays qui de son temps contenait encore de très nombreuses églises fidèles au rite grec [1], il y passa une partie de sa vie; nous savons d'ailleurs qu'il fit un long séjour en Orient. Ce Latin qui, vivant en pays grec, ne pouvait manquer de savoir le grec, était plus que personne amené à s'intéresser au sort de l'Église d'Orient, à essayer d'aplanir les différends qui divisaient les deux Églises, à travailler à leur réunion; il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir les livres dont la paternité ne saurait lui être contestée [2]. Par l'éducation, par le caractère, par les aspirations, par les incidents de leur vie, par le style lui-même, Joachim de Flore présente une ressemblance frappante avec l'auteur du *Liber de vera philosophia* [3].

1. Cf. Jules Gay, *Étude sur la décadence du rite grec dans l'Italie méridionale à la fin du XVIe siècle* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, II (1897), p. 481.

2. Cf. Renan, *op. cit.*, p. 302. Voyez, par exemple dans la *Concordia novi ac veteris Testamenti*, les passages suivants, qui concernent les Grecs : fol. 40, 50, 85, 99.

3. Je dois signaler ici deux faits que l'auteur du *Liber* mentionne sur sa propre vie :

III

Résumons maintenant le résultat des observations qui précèdent. Elles nous ont amené à cette double constatation qu'il existe une analogie singulière, d'une part entre les doctrines particulières à Joachim de Flore et celles de l'auteur du *Liber de vera philosophia*, d'autre part entre Joachim lui-même et l'auteur du *Liber*. Aussi sommes-nous en droit d'émettre l'opinion que Joachim de Flore est vraisemblablement l'auteur du *Liber de vera philosophia*. Telle est la conclusion que je demande la permission de n'abandonner point sans l'étayer contre deux objections.

1° Sur deux points, il semble qu'un désaccord se manifeste entre le *Liber* et les écrits de Joachim. En premier lieu, les trois écrits principaux de Joachim sont tout remplis de la théorie des trois âges entre lesquels il partage l'histoire de la religion. On sait qu'à chacun de ces âges préside une personne divine : le Père au premier âge, celui des gens mariés ; le Fils au second âge, celui des

1° Il a traité de la *manus arida*, c'est-à-dire, sans aucun doute, du miracle évangélique rapporté par saint Mathieu (XII, 10) saint Marc (III, 1) et saint Luc (VI, 6). Au fol. 8, v°, il écrit : Diximus, cum de manu arida tractaremus... Il en parle encore au f. 29. Je n'ai pu identifier cette citation. Le manuscrit de la Bibliothèque royale de Dresde, A 121, contient la *Concordia Evangeliorum* de Joachim ; mais l'ouvrage paraît incomplet ; les chapitres évangéliques où il est traité de la *manus arida* ne sont point commentés. Au moins la lecture des portions de cet ouvrage, contenues dans le manuscrit de Dresde, suffit à en démontrer l'authencité. M. Renan ne les avait sans doute pas lues quand il a émis cette appréciation : « C'est certainement un écrit supposé » (*Op. cit.*, p. 240).

2° L'auteur du *liber de vera philosophia* a voyagé en Espagne, où il a été témoin d'un miracle eucharistique (fol. 54). Nous ignorions que Joachim de Flore eût voyagé en Espagne : mais, comme c'était un voyageur intrépide, ce fait n'a rien d'invraisemblable.

clercs ; enfin l'Esprit-Saint au troisième âge, qui doit s'ouvrir définitivement avec le XIIIe siècle, l'âge des moines. Or, il n'est point question de ces périodes dans le *Liber de vera philosophia*. En second lieu, saint Bernard est fort maltraité dans cet ouvrage, quoique dans les écrits prophétiques dont la provenance est incontestable, Joachim en parle sans enthousiasme, mais en termes convenables[1].

Ces divergences peuvent s'expliquer, à mon sens, par plusieurs considérations.

Le *Liber de vera philosophia* diffère profondément, par sa nature, des écrits déjà connus de Joachim. Ceux-ci portent surtout l'empreinte d'un voyant, d'un mystique et d'un exégète : la théologie dogmatique n'y a qu'une part minime. Au contraire, c'est à elle seule qu'appartient le *Liber de vera philosophia* : aucune place n'y est laissée à la prophétie, à l'exégèse, ni au mysticisme, qui n'auraient que faire dans un ouvrage principalement destiné à former le contrepoids des *Sentences* de Pierre Lombard. On comprend qu'il n'y soit point question des trois âges de l'humanité.

D'ailleurs, les grands ouvrages prophétiques de l'abbé de Flore n'ont guère été entrepris avant 1181[2]. Joachim, retiré à l'abbaye de Casamari, travaille au *Psalterium decem chordarum* en 1182 ou 1183. Le Commentaire sur l'Apocalypse et la Concordance des deux Testaments, entrepris sur le conseil des papes Lucius III et Urbain III (1181-1187), n'étaient pas encore achevés lorsque, le 8 juin 1188, Clément III écrivit à l'auteur pour l'encourager à y mettre la dernière main[3]. La Concordance des Évangiles, œuvre inédite, appartient à une époque plus avancée encore. Au contraire, le *Liber de vera philosophia* ne cite

1. Voyez, par exemple, *Psalterium*, fol. 232 ; *Concordia*, fol. 59.
2. Cf. Ehrle, *op. cit.*
3. Jaffé-Wattenbach, *Regesta*, n° 16274.

point de pape postérieur à Alexandre III, qui mourut en 1181 : sans doute, cet écrit a été composé après la tenue du concile qui se réunit au Latran en 1179 : mais j'imagine que ce fut à une date très voisine de ce concile, qui paraît avoir été l'occasion d'une recrudescence de l'activité des adversaires de Pierre Lombard. Nous savons par un texte de Gautier de Saint-Victor [1] qu'ils s'efforcèrent d'obtenir une nouvelle condamnation des hérésies christologiques du Maître des Sentences [2]; c'est à cette date aussi que Mathieu Paris, dans ses *Chronica majora* [3], place la composition du traité spécial que Joachim dirigea contre les doctrines trinitaires de Lombard. Si le *Liber de vera philosophia* doit être attribué à Joachim, il y a donc bien des chances pour que cet ouvrage ait été composé vers le même temps, c'est-à-dire vers 1180, antérieurement à la période des écrits prophétiques de l'abbé de Flore. Alors Joachim n'était encore que théologien, ce n'est que plus tard qu'il devint voyant ; mais une fois qu'il eût goûté du prophétisme, il semble avoir singulièrement négligé la théologie.

Au surplus, dans la seconde partie de sa vie, depuis le pontificat de Lucius III, Joachim se pique d'écrire sur les conseils et par la direction des Papes. Il est en relations avec les divers Pontifes qui se succèdent sur la chaire de saint Pierre : il se propose de leur soumettre ses ouvrages. Ce n'était pas le cas de heurter de front l'autorité pontificale en renouvelant ses attaques contre saint Bernard, d'ailleurs canonisé depuis plusieurs années.

J'estime donc qu'à raison de ces divers motifs, on peut découvrir la raison des divergences apparentes qui existent entre le *Liber de vera philosophia* et les ouvrages prophétiques de Joachim.

1. Voir le texte cité dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, *op. laud.*, p. 415.
2. Voir plus haut, p. 47.
3 *Chronica majora*, éd. Luard, II, p. 314.

2° On aperçoit une autre objection contre l'attribution du *Liber de vera philosophia*, à Joachim de Flore : Personne au XIIIe siècle ne lui en imputait la paternité. Saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin [1] qui combattirent les doctrines trinitaires de Joachim, ne mentionnent en aucune façon cet ouvrage : la commission d'Anagni qui en 1255 dépouilla les ouvrages de Joachim pour en extraire les propositions suspectes, ne le cite pas davantage. Si au XIIIe siècle, on ne considérait pas Joachim de Flore comme l'auteur du *Liber de vera philosophia*, de quel droit nous prétendrions-nous mieux informés à sept cents ans de distance ?

Il y a réponse à cette objection. Les œuvres dogmatiques de Joachim de Flore durent tomber dans un profond discrédit après la condamnation dont l'une d'elles fut frappée en 1215 ; sans doute, les gens prudents (on en peut voir un exemple dans la chronique de Salimbene, à propos d'un écrit composé par un sectateur de Joachim [2]) se hâtèrent de s'en débarrasser, fût-ce en les détruisant. Aussi dès le XIIIe siècle, les manuscrits de Joachim devenus rares, ne sont conservés que dans la cellule de quelques religieux, *latitantes apud quosdam religiosos in angulis*, où, comme jadis les bibliothèques jansénistes, ils constituent le trésor d'un petit groupe d'adeptes : d'après le témoignage du concile tenu à Arles en 1263, les docteurs, qui les ignorent complètement, n'en tiennent aucun compte dans leurs polémiques [3]. Notamment le traité *de unitate Trinitatis*, ne semble connu de saint Bonaventure

1. Voir plus haut les citations de saint Thomas d'Aquin. Pour saint Bonaventure, voir *in libr. I Sententiarum*, dist. V, dub. IV.

2. SALIMBENE dans les *Monumenta historica* de Parme, tome VI, p. 236.

3. J'appuie cette opinion sur un texte du concile d'Arles, dont on trouvera une version dans l'article du R. P. Denifle, *op. cit.*, p. 90. Cette version empruntée à un manuscrit Chigi est meilleure que celle qu'a imprimée Labbe (XIV, 241).

et de saint Thomas que par la bulle qui le condamne ; le texte de cet écrit est ignoré aussi de la commission d'Anagni qui, chargée de signaler les erreurs de Joachim, aurait eu tant de raisons de les chercher tout d'abord dans le seul de ses ouvrages expressément condamné [1]. Il est évident que le *Liber de vera philosophia*, s'il était l'œuvre de Joachim, ne pouvait manquer d'être de très bonne heure enseveli dans l'oubli.

Au surplus, il ne paraît pas que l'abbé de Flore ait tenu à multiplier les exemplaires de ses œuvres dogmatiques. Il se sait en présence de redoutables adversaires : sa principale ambition est, non de les convaincre, mais d'affermir la foi d'un petit troupeau de fidèles qui, groupés autour de lui, adhèrent encore aux principes de Gilbert de la Porrée. Le prologue du traité *de articulis fidei* manifeste nettement cet état d'esprit : Joachim y recommande à son disciple Jean de tenir secret ce nouvel ouvrage, pour qu'il ne parvienne pas aux mains des adversaires [2]. J'imagine qu'il en dût être ainsi du *Liber de vera philosophia*.

Il résulte de ces observations qu'aucune des objections présentées n'est assez forte pour ébranler l'attribution à Joachim de Flore du *Liber de vera philosophia*.

Tout en admettant cette attribution, il reste à nous demander si nous ne devons pas la préciser davantage en identifiant le *Liber de vera philosophia* avec l'un des ouvrages dogmatiques de Joachim. Je ne le crois pas. On ne saurait y voir, cela va sans dire, le traité *contra Judæos*. Ce que nous savons du traité *de articulis fidei* ne cadre nullement avec le *Liber de vera philosophia* [3]. Enfin le plan de cet ouvrage est bien plus large que celui du mémoire dirigé

1. La simple lecture de la chronique de Salimbene (XIIIe s.) donne la même impression par ses erreurs d'attribution et ses lacunes.

2. Voir ce texte dans le procès-verbal de la commission d'Anagni ; DENIFLE, *Archiv*, I, p. 138.

3. Voir ce qui est dit du traité *de articulis fidei*, *ibid.*, p. 138 et s.

par Joachim contre Pierre Lombard ; en effet le *Liber* traite non seulement de la Trinité [1], mais aussi de l'Incarnation et de l'Eucharistie, en même temps qu'il attaque dans sa partie polémique, non pas le seul Pierre Lombard, mais divers autres théologiens.

Cependant si le *Liber de vera philosophia* se distingue de chacun de ces traités, il est probable qu'il en reproduit la substance ; ainsi nous avons constaté plus haut qu'il présente des analogies frappantes avec le traité sur la Trinité. Ne convient-il pas de conclure de ces observations que le *Liber* est une œuvre plus générale où Joachim a voulu exposer ses notions fondamentales sur la théologie, soit qu'il l'ait constituée par la réunion de plusieurs œuvres antérieures, soit au contraire qu'il l'ait rédigée d'abord dans son ensemble pour la détailler ensuite en traités particuliers? Qu'on adopte l'une ou l'autre de ces hypothèses (en ce qui me concerne je pencherais pour la première), il n'en faut pas moins penser que le *Liber de vera philosophia* représente les idées générales de Joachim de Flore sur les questions théologiques agitées au XIIe siècle, en même temps qu'il permet de juger de la valeur des critiques adressées par lui à Pierre Lombard. Telle est à mon avis la solution de beaucoup la plus vraisemblable des problèmes que soulève le *Liber de vera philosophia*. Je laisse aux historiens de la théologie et de la philosophie le soin de la vérifier et de la critiquer.

Grenoble. PAUL FOURNIER.

1. Un ancien catalogue de la Bibliothèque du Saint-Siège y mentionne la présence d'un ouvrage de Joachim, aujourd'hui perdu, *de unitate Trinitatis, quæ sit differentia inter nomina essentialia et nomina relativa* (EHRLE, *Historia bibliothecae Romanorum pontificum*, I, p. 511, Cf. EHRLE, article sur Joachim de Flore, dans le *Kirchenlexicon*, 2e édit., 33e livraison, col. 1475). Ce sous-titre ne fait allusion qu'à une portion des matières traitées dans le *Liber de vera philosophia*.

CHRONIQUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

ÉGLISES DE FRANCE ET D'ALLEMAGNE [1].

1. Tout n'est jamais dit au sujet des grands hommes de l'histoire et des transformations pacifiques ou violentes dont ils furent les agents. Quand on ne découvrirait plus de documents nouveaux, quand la fureur de l'inédit ne trouverait plus à s'exercer, il resterait encore matière à d'innombrables travaux dans les monceaux de textes édités à scruter, à interpréter, pour en dégager des tableaux plus complets des époques révolues et des jugements plus autorisés. Le volume de l'histoire de l'église allemande consacré par M. Hauck à la période de Charlemagne, et analysé dans cette revue [1], n'a pas découragé les écrivains allemands, ni empêché M. Jean-Adam Ketterer de reprendre le sujet, dans son ouvrage *Karl der Grosse und die Kirche* [2]. Il le reprend et le restreint, car il se borne à retracer ou même simplement à caractériser le rôle de Charlemagne à l'égard de la papauté et de l'église franque. La première partie de ce travail présente un tableau assez rapide des rapports du souverain franc avec les papes. Or, précisément il n'est possible de faire ce tableau dans des proportions aussi réduites qu'à la condition de glisser sur beaucoup de détails, d'esquiver bien des difficultés. On sait que les documents tantôt sont rares et tantôt prêtent à des difficultés d'interprétation. Certains problèmes chronologiques ajoutent encore à l'obscurité. Il ne faut pas demander à M. Ketterer de la dissiper, mais simplement de donner un résumé assez bien fait de l'état des questions, en s'aidant des sources et des travaux déjà publiés.

Que ce résumé soit d'ailleurs méritoire, et témoigne d'une science réelle, de connaissances étendues, c'est ce que montre, par exemple, la manière heureuse dont l'auteur a défini la situation de l'État romain à sa naissance. Ce n'est pas un État à proprement parler : les droits de l'empereur byzantin, en effet, ne sont pas oubliés à Constantinople, ni même à Rome, puisque les monnaies portent encore l'effigie impériale, et que les papes datent leurs documents d'après les années de règne des empereurs jusqu'aux environs de l'an 781 ; même après l'année 756, après l'intervention et la donation de Pépin, le pape Étienne n'est pas

1. Cf. *Revue d'hist. et de litt. relig.*, III (1898), p. 89, 188, 366.
2. J.-A. Ketterer, *Karl der Grosse und die Kirche*, 1 vol. in-8 de 279 pages, München et Leipzig, R. Oldenbourg, 1898. Prix : 5 mark (6 fr. 25).

désigné comme prince ou comme roi, non plus que Paul Ier, que les Romains, s'adressant à Pépin en 757 ou 758, qualifient de « père et bon pasteur, qui les dirige, ainsi que firent ses prédécesseurs, comme des agneaux confiés par Dieu à ses soins ». Et pourtant Rome est un Etat quand même; c'est bien son individualité politique que Rome entend préserver par l'appel au secours du roi des Francs contre les Lombards; c'est bien à un *Etre* politique existant et vivant que le pape Etienne III entend faire « restituer » l'exarchat de Ravenne et la Pentapole. Seulement cet être politique — baptisé *respublica Romanorum* — tend à se confondre avec l'Être ecclésiastique *causa beati Petri*, auquel il avait jusque-là donné asile. Les circonstances troublées de l'Italie du VIIIe siècle amènent le pape à se faire l'avocat, puis le chef du petit domaine autonome où le souverain de Byzance n'exerce qu'une autorité nominale. Réciproquement, et la piété des rois francs aidant, c'est au nom de la religion et de saint Pierre que les évêques de Rome soutiennent les revendications politiques de l'Etat en formation sur l'exarchat de Ravenne et la Pentapole. Seulement il faut retenir que cette confusion des deux organismes politique et ecclésiastique n'a pas été l'œuvre d'un jour ni d'une constitution, et c'est ce que M. Ketterer expose avec une remarquable lucidité (p. 14-18).

M. Ketterer se range à l'avis de Martens en ce qui concerne la donation de Pépin; il croit que cette donation, en tant qu'elle est représentée par l'énumération de villes et de territoires contenue dans la vie d'Hadrien, au *Liber Pontificalis*, n'est pas authentique, et même il combat l'opinion de Kehr, sur laquelle M. Duchesne appelait l'attention dans cette revue même (*Revue*, I, 1896, p. 266, note 1), d'après laquelle les conventions de Kiersy et de Rome seraient des plans de partage « pour une éventualité prévue, la suppression du royaume lombard ». En ce qui concerne la promesse faite par Pépin à Kiersy, il n'est guère possible de prendre au sérieux cette prévision d'un partage du royaume lombard. Pépin était si loin de songer à conquérir pour lui une partie de l'Italie qu'il fait tous ses efforts pour composer pacifiquement les différends du pape avec les Lombards. En dépit du secours donné au pape en 756, il poursuit à l'égard des Lombards l'ancienne politique de l'entente cordiale, à laquelle la reine Berthe donnera encore son appui au commencement du règne de son fils. En 774, il n'y avait plus de raison de dissimuler un plan de partage en voie d'exécution. Et l'on ne comprendrait pas que Charlemagne qui n'avait rien à attendre du pape eût signé un traité de partage pour rien, pour le plaisir, alors qu'il n'a jamais songé à se dépouiller au profit du pape. M. Ketterer pense que Charlemagne, en 774, a simplement renouvelé les promesses et donations faites par son père vingt ans auparavant. La supercherie du biographe du pape Hadrien aurait donc consisté d'une part à préciser outre mesure les promesses un peu vagues faites par le roi, en 774, et qui visaient probablement, outre l'exarchat de Ravenne et la Pentapole, les droits de propriété que les papes reven-

diquaient sur beaucoup de patrimoines en Tuscie et dans les pays de Bénévent; d'autre part à faire remonter ces promesses jusqu'au roi Pépin. La fausse donation contenue dans le *Liber Pontificalis* représenterait donc, tout comme la fausse donation de Constantin, qui est de la même époque, un ballon d'essai, un procédé d'insinuation pour amener les rois francs à constituer un État romain ayant de la cohésion et une certaine force de résistance.

Rectifications de détail : Page 24, ce n'est pas après, mais bien avant le décès d'Étienne III, que Serge fut mis à mort.

Page 25, note 2. — Le texte cité de la vie d'Adalhard prouve justement le contraire de ce qui est avancé dans le récit. D'après l'auteur, Charlemagne, en répudiant Désirée, la princesse lombarde, aurait peut-être tenu compte des scrupules de quelques Francs qui blâmaient ce mariage, comme l'avait fait le pape lui-même, en raison d'une union antérieure du prince. Mais Adalhard, dans le texte allégué, ne se scandalise pas du mariage avec Désirée, mais bien du divorce, de la répudiation de cette princesse.

A propos des droits de Charlemagne sur les Etats de l'Eglise et de son intervention dans le gouvernement intérieur de Rome, M. Ketterer s'étend longuement sur le titre et les prérogatives du patrice des Romains. Cette petite dissertation (au § 3 de la première partie) est un des morceaux de choix de l'ouvrage. Les antécédents byzantins qu'il évoque témoignent de ce qu'il y avait de flottant dans la signification du titre de patrice. Les empereurs l'avaient accordé *honoris causa* à des fonctionnaires d'ordre élevé mais remplissant des fonctions très différentes. La situation hors ligne des rois francs devenus patrices des Romains, devait faire donner à leur titre sa signification la plus haute et la plus positive. Le pape n'eut pas seulement les mains liées dans sa politique extérieure, mais jusque dans le gouvernement de son Etat il dut compter avec un droit de suzeraineté qui se traduisait pratiquement par l'exercice d'une juridiction criminelle confiée aux représentants du patrice, par des appels au patrice, quelquefois par des jugements en première instance. Ces droits se renforcèrent encore par la restauration de l'empire et donnèrent aux princes tous les prétextes d'intervention qu'ils pouvaient souhaiter dans les affaires de Rome, lorsqu'ils avaient le loisir ou le désir de s'en occuper. Le principal exemple de la juridiction exercée par le patrice dans Rome est celui de la justification du pape Léon devant le prince. M. Ketterer écarte un peu sommairement la présomption de culpabilité du pape. (Voir *Revue*, I, 1898, p. 281.)

La partie la plus considérable de l'ouvrage traite du rôle de Charlemagne dans l'Eglise franque. C'est aussi la meilleure, celle qui repose sur une analyse assez détaillée des capitulaires, des résolutions des synodes, des mesures réformatrices décrétées ou inspirées par Charlemagne. M. Ketterer, pour guider sa marche, avait d'excellents devanciers. Peut-être s'est-il laissé parfois tyranniser outre mesure par ses

souvenirs. C'est ainsi que, dans ses réflexions préliminaires, il nous déclare que « l'Eglise apparaît dans les sources du droit de l'époque de Justinien comme un organisme compliqué, où le pape n'a qu'à prendre la place de l'empereur pour offrir à côté de l'Etat temporel l'image d'un Etat spirituel hiérarchiquement organisé. » Ainsi p. 120. En l'absence de guillemets, le simple renvoi à Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, ne permet pas au lecteur de deviner que la phrase est textuellement empruntée à cet ouvrage. On sent de même tout le long du livre que l'Histoire de l'Eglise d'Allemagne de Hauck est présente à sa pensée. A trois ou quatre reprises, ce sont les mots mêmes de M. Hauck qui s'imposent à l'auteur, peut-être sans qu'il en ait conscience, pour exprimer sa pensée. Ainsi p. 178 : « On savait fort « bien à la cour franque que les évêques, à l'origine, étaient élus par « le clergé et par le peuple » textuellement tiré de Hauck. Ou encore, p. 180 : l'Eglise n'eut pas à se plaindre du choix de Charles, car « en « général, il fit preuve de coup d'œil dans la nomination aux importantes dignités de l'Eglise » textuellement tiré de Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. II, p. 186, sans qu'on en soit prévenu ni par des guillemets, ni même par un renvoi. Il serait parfaitement injuste de fonder une accusation de plagiat sur ces réminiscences et sur plusieurs autres de même nature (p. 124). Plutôt que de blâmer M. Ketterer, nous le féliciterions d'avoir consulté des écrivains de marque. Ces négligences, si elles indiquent un peu de précipitation dans la rédaction, n'empêchent pas l'auteur d'avoir fait convenablement usage des sources.

Au début de son exposition, M. Ketterer fait un rapprochement entre les théories de saint Augustin sur la constitution et les attributions de l'Etat et les méthodes de gouvernement de Charlemagne; il explique par l'influence de ce docteur, dont les œuvres furent si étudiées au moyen âge, à commencer par Alcuin, les différences capitales qui distinguent l'attitude prise par Charlemagne envers l'Eglise et l'oppression systématique que l'empire romain, même devenu chrétien, fit souvent peser sur l'Eglise. Tout cela est ingénieusement construit à grand renfort de textes et de citations (p. 120 à 135), et rendu assez vraisemblable malgré les menus détails auxquels l'auteur croit devoir descendre et qui n'ajoutent pas beaucoup de force aux deux ou trois points essentiels qui ont pu servir de points directeurs au roi Charles.

L'analyse de la législation de Charlemagne est très minutieuse et mérite d'être recommandée à qui cherche un guide pour aborder l'étude des capitulaires. L'auteur, qui est un canoniste distingué, s'attache notamment à bien débrouiller toutes les questions de juridiction et à définir nettement les notions de droit public et ecclésiastique qui se dégagent soit directement des textes législatifs carolingiens pris en eux-mêmes, soit de la manière dont évêques et synodes concouraient à la formation de la législation impériale.

A propos de l'homiliaire de Charlemagne, M. Ketterer renvoie à l'étude de Fr. Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Grossen auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht*, Leipzig, Deichert, 1897 (96 pp. in-8; prix : 2 Mk.). Il convient de remarquer que ce travail n'est qu'une promesse d'une édition complète, où il sera tenu compte des divers manuscrits. Le texte actuel de l'homiliaire a été publié par Ranke qui a reproduit le Codex Augiensis. M. Wiegand met au jour un nouveau manuscrit (Munich, n° 4533-34), mais qui est encore de deux siècles environ postérieur à l'original. En attendant mieux, les dissertations dont il accompagne ce texte contribueront à bien faire comprendre cet ouvrage que Paul Diacre composa entre 786 et 797 pour les *Officia nocturna* des clercs et qui fut si longtemps utilisé par les prédicateurs du moyen âge.

2. M. Albert Hauck poursuit, dans un troisième volume, sa magnifique histoire de l'Église d'Allemagne, *Die Kirche Deutschlands unter den Sächsischen und Fränkischen Kaisern* [1]. La première période traitée dans ce volume s'étend à tout le xe siècle (911 à 1002) ; elle est caractérisée d'un trait par ce titre général : *Consolidation de l'Église allemande*. La seconde partie (1002 à 1122) présente le tableau de la prépondérance royale au sein de l'Église d'Allemagne et des efforts des papes pour la briser vers la fin du xie et au commencement du xiie siècle.

Toutes les parties de cet ouvrage ne sont pas également neuves, encore qu'elles soient toutes dignes de la science et du talent de composition de l'auteur. La querelle des investitures qui tient une place si considérable dans la seconde partie, le décret de Nicolas II sur les élections pontificales, la vie de Grégoire VII, la politique de ses successeurs ont fait l'objet de tant de travaux, de tant de monographies spéciales, qu'il est peut-être superflu d'y revenir dans cette chronique. Aussi bien M. Hauck s'est gardé d'un travers difficile à éviter. Sans négliger le récit du conflit de la papauté avec l'empire, il a su le restreindre à des proportions raisonnables, n'en pas faire la matière principale, essentielle de son volume, au grand profit des lecteurs qui, ouvrant une histoire de l'Église d'Allemagne, cherchent avant tout à s'instruire des affaires intérieures de cette Église, deson organisation et de ses missions.

Sous le règne de Conrad de Franconie et sous les princes de la maison de Saxe, Henri Ier et les trois Ottons, l'Église allemande reçoit la forme et la physionomie qu'elle gardera pendant plusieurs siècles. Au début du xe siècle, la frontière germanique plie à tout instant sous la poussée des barbares de l'Est, les Wendes, les Slaves, les Hongrois. Les hommes de guerre, qui suppléent la royauté défaillante, accaparent peu à peu le pouvoir et se constituent des duchés, d'abord dans les

1. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III : *Die K. D. unter den sächsischen und fränkischen Kaisern*, 1 vol. in-8 de 1041 p., Leipzig, Hinrich, 1896. Prix : 17 mark, 50 pf. (21 fr. 85).

districts les plus exposés aux coups des envahisseurs, en Saxe, en Bavière, puis, de proche en proche, dans les circonscriptions voisines, en Franconie, en Souabe, en Lorraine. L'Église d'Allemagne courut alors le risque de se voir assujettie par des souverains locaux comme le furent nombre de diocèses en France avant que la royauté capétienne eût poussé des racines assez vigoureuses. Les évêques allemands sentirent le péril et soutinrent de toutes leurs forces la royauté, comme l'attestent les résolutions prises le 20 septembre 916 par le synode de Hohenaltheim. Toutes les provinces ecclésiastiques d'Allemagne y avaient leurs représentants. Seuls les évêques de Saxe, empêchés par le duc Henri, s'étaient abstenus. Le synode menace les absents d'un jugement, condamne les princes révoltés contre l'autorité du roi Conrad et d'une façon générale insiste sur l'obéissance due à la personne royale. Les événements montrèrent que les craintes des évêques étaient bien fondées. Sous Henri Ier, les ducs mettent à profit la bonne volonté du roi pour fortifier leur position encore récente et un peu incertaine. Aussitôt les évêques tombent plus ou moins sous leur dépendance, et l'on voit, par exemple, Arnulf de Bavière nommer les évêques, faire célébrer des conciles purement bavarois, sans aucun souci des droits de quelques métropolitains allemands (Mayence) sur des évêchés bavarois (Eichstätt). Pareillement, les évêques de Bavière s'abstiennent de figurer aux réunions de l'épiscopat allemand et prennent de plus en plus les allures d'un corps fermé, purement national. En d'autres contrées de l'Allemagne, il n'en va pas tout à fait de même. Le roi y maintient davantage ses droits ; mais le courant général conduisait à une dislocation de l'église allemande et à la formation de plusieurs clergés nationaux, étrangers l'un à l'autre. Lorsque Otton Ier entreprit de combattre cette tendance, il ne dut pas seulement miner le pouvoir des ducs et travailler à les ramener dans la dépendance du souverain ; il dut aussi leur opposer en quelque sorte les évêques dans leurs propres territoires. C'est dans ce but qu'il veille jalousement sur son droit de nomination aux sièges épiscopaux, principalement dans les régions séparatistes comme la Bavière, et qu'il place sur les sièges non pas des créatures indignes, mais du moins des personnes dévouées : son fils Guillaume, à l'évêché de Mayence ; son frère Brunon à celui de Cologne ; son cousin Henri à Trèves. Le roi soustrait les évêques et nombre d'abbés à la domination des princes sur le territoire desquels ils exercent leur ministère ; il les oppose aux princes ; il fait d'eux des instruments de politique impériale. Par là, il tend à les élever au rang de princes de l'empire.

C'est en effet ce qui arrive dans la suite. Les rois de Germanie, les empereurs jugeant utile de consolider la situation des évêques vis-à-vis de leurs grands vassaux les investissent peu à peu de toutes sortes de droits régaliens : immunité, privilèges financiers, droits de péage, droit de battre monnaie, droits de juridiction civile et criminelle ; ils y ajoutent des propriétés foncières très étendues, que les évêques dans

la suite tâcheront d'arrondir par des acquisitions et de rapprocher de leurs villes épiscopales par des échanges. Les comtes carolingiens que l'installation des ducs héréditaires avaient déjà repoussés d'un degré dans la hiérarchie civile, se voient enlever tantôt l'une, tantôt l'autre de leurs attributions. De même que l'évêque de Langres s'était vu donner le comté de Langres par Charles le Gros en 887, de même l'évêque de Toul est investi par Henri Ier des revenus, des droits et de la juridiction du comte sur la ville épiscopale ; celui de Coire reçoit les droits du comte sur la vallée de Bergell des mains d'Otton Ier en 960 ; celui de Freising reçoit tout le comté de Cadore d'Otton II ; et Otton III montre encore plus de libéralité à l'égard des évêchés de Wurzbourg et de Paderborn. Dans les districts ainsi soumis aux évêques, le comte, quand il subsiste encore, n'est plus qu'un fonctionnaire nommé par l'évêque. L'évêque est devenu prince-évêque.

Cette transformation d'un dignitaire ecclésiastique en un prince de l'empire ne s'est pas faite brusquement, puisqu'elle commence timidement sous Charlemagne ; mais c'est entre l'avènement de Conrad et la mort d'Otton III qu'elle se poursuit pour la plus grande part, car elle ne s'achève que peu à peu au hasard des événements et du bon plaisir des rois et empereurs.

Si l'on voulait préciser davantage, il faudrait placer sous le règne d'Otton Ier, le moment critique de la métamorphose. Encore à l'avènement de ce roi, on avait vu, à Aix-la-Chapelle, les évêques, réunis avec le peuple, attendre à l'église l'entrée du roi que les princes et grands seigneurs auraient choisi, sans prendre aucune part officielle à l'acte de l'élection. Au contraire, sous le règne d'Otton, les évêques paraissent à la cour à titre de Grands du royaume et notamment, dès 937, ils donnent leur assentiment aux mesures politiques prises par le roi contre Eberhard de Franconie. Le rôle politique attribué aux évêques n'allait pas sans éveiller bien des scrupules soit parmi les fidèles, soit chez les évêques eux-mêmes. Certains membres de l'épiscopat, comme ce Frédéric de Mayence dont M. Hauck trace le portrait avec une visible complaisance, se défendent de leur mieux contre les dignités et les prérogatives suspectes dont on les investit malgré eux. Frédéric se montre évêque dans toute la force du terme, en administrant son diocèse, en réclamant du pape la dignité de légat du Saint-Siège, en paraissant à tous les synodes comme un promoteur de réforme, en exhortant le roi et les princes à la paix ; mais il refuse énergiquement de prendre parti contre personne et d'intervenir par les armes dans les conflits des puissances. Par cette conduite admirable et hautement épiscopale, il réussit à mécontenter tout le monde et à se faire accuser de trahison par tous les partis. Otton eut l'âme assez noble pour lui pardonner sa vertu ; mais d'autres évêques furent moins heureux. Herold de Salzbourg, ayant imité la réserve politique de son collègue de Mayence, s'attira la haine de Henri de Bavière qui s'empara de sa personne et lui fit crever les yeux.

Les circonstances furent plus fortes que la bonne volonté de certains évêques. D'ailleurs tous les prélats ne se cantonnaient pas dans l'exercice de leurs devoirs proprement ecclésiastiques. Quelques-uns d'entre eux, non des moins bien nés, ni des moins capables, ni des moins vertueux. concilièrent si bien l'accomplissement des tâches politiques que leur confiait le souverain et la pratique du ministère ecclésiastique, que leur exemple parut justifier l'intrusion des évêques dans le domaine politique, même aux yeux de sévères chroniqueurs monastiques. Tel fut Brunon, l'évêque de Cologne, champion de la réforme monastique dans son diocèse, mais aussi gouverneur du duché de Lorraine, de par la volonté de son frère le roi Otton, — modèle de toutes les vertus ecclésiastiques, modèle non moins accompli des qualités requises chez un prince et dont le biographe put dire qu'il « ne se crut jamais né pour lui-même, mais pour le bien de Cologne et celui de l'État. »

Le pouvoir des évêques et leur situation territoriale et politique venant à se consolider, il fut impossible aux rois de se désintéresser du choix des sujets à qui seraient confiés les principaux sièges. A vrai dire, ils ne s'en étaient jamais désintéressés. Moins que jamais, ils ne purent s'y résigner. C'est sous Otton Ier que le rôle des évêques avait le plus rapidement grandi ; c'est aussi sous ce prince que se généralise l'usage de donner aux évêques la crosse, comme signe d'investiture d'une dignité qui avait aux yeux de l'empereur autant d'importance politique qu'elle pouvait avoir de signification ecclésiastique aux yeux du pape et des fidèles. Ainsi se prépare une situation qui engendrera les plus graves abus sous des princes moins sages, moins scrupuleux que les princes de la maison de Saxe, et qui occasionnera un jour la terrible lutte dont le récit enfle toute la fin du volume de M. Hauck.

Parallèlement au récit de ces disputes, l'auteur a dû mener celui de l'expansion et des vicissitudes du christianisme à travers la Slavie orientale. Comme d'ailleurs il a annexé à son volume les listes épiscopales allemandes, correspondant à la période traitée, on peut dégager de son livre non toujours sans peine un intéressant chapitre de géographie ecclésiastique. A condition de démêler un peu ce qui se présente environné de trop de faits appartenant à l'histoire politique de l'Église, on obtient pour l'Allemagne quelque chose de très analogue à ce que M. Duchesne a fait pour la France dans ses *Fastes épiscopaux de la Gaule*. Nous avons déjà signalé (*Revue*, III, 1898, p. 367-369 et 377) les progrès des missions en Saxe, chez les Slaves et Araves en Carinthie et le long du Danube. A l'époque de Henri Ier, entre 919 et 936, l'Allemagne ecclésiastique, si l'on tient compte des évêchés disparus depuis Louis le Pieux, se compose de cinq provinces : 1. *Mayence*, avec les diocèses suffragants d'Augsbourg, Coire, Eichstädt, Halberstadt, Hildesheim, Constance, Paderborn, Spire, Strasbourg, Verden, Worms, Wurzbourg ; 2. *Cologne*, avec les diocèses de Liège, Minden, Münster, Osnabrück et Utrecht. Cette province a donc perdu Brême,

devenu à son tour siège métropolitain ; 3. *Trèves*, avec les diocèses de Metz, Toul, Verdun ; 4. *Salzbourg*, avec les suffragants de Brixen (Seben), Freising, Passau, Ratisbonne ; enfin 5. l'ancien diocèse composé de la réunion de Hambourg et de Brême. En tout 29 diocèses, ce qui est un petit nombre en comparaison des sièges qui existaient en France sur des territoires de grandeur correspondante.

Les conquêtes de l'Église d'Allemagne se firent aux dépens des Slaves.

Les frontières de l'Allemagne, du côté de l'est, marquaient la limite entre le monde germanique et le monde slave, entre le monde chrétien et le monde païen. Le petit district de la Nordalbingie, au nord de l'embouchure de l'Elbe, était incorporé avec Hambourg au duché de Saxe ; mais, en amont de Hambourg, ces frontières suivaient assez exactement la ligne de l'Elbe jusqu'à sa jonction avec la Saale, puis cette dernière rivière jusque vers sa source aux environs du Fichtel Gebirge. A l'est de cette ligne, entre les monts de l'Erz Gebirge et la mer, s'étageaient des tribus slaves : au sud, entre la Saale et la Chemnitz, les Sorabes, entre la Chemnitz et l'Elbe, les Daleminziens ; plus reculés encore vers l'est et le nord-est, les Milzieniens et les Slaves de Lusace. Ces tribus comprises sous le nom général de Polabes furent soumises à un tribut par Henri Ier vers 928, et assez complètement soumises pour que même les invasions hongroises de 933 n'aient pas déterminé chez elles une tentative de révolte. Vers 929, les Slaves d'entre Elbe et Oder, les Wilzes ou Liutizes qui comprenaient diverses tribus : les Hevelliens, les Redariens demeurant sur les bords de la Havel et de la Sprée furent définitivement soumis à l'Allemagne. Enfin les Slaves du nord, les Abodrites habitant les rives de la mer Baltique, furent ramenés par Henri Ier à la soumission qu'ils avaient déjà jurée à l'empire carolingien. Il restait à organiser et à évangéliser ces territoires. Il semblait que les diocèses voisins de Wurzbourg, de Halberstadt, de Verden, de Hambourg, dussent en entreprendre l'évangélisation, comme avaient fait jadis les diocèses de Mayence, de Cologne, de Wurzbourg, de Liège pour la Saxe, et celui de Salzbourg et de Passau pour la Carinthie. Mais les grands prélats avaient des excuses : de grands diocèses à administrer, un rôle politique à remplir, les fidèles à garantir des invasions des Hongrois. Ces excuses, Otton Ier les avait aussi et d'autres encore ; et si l'Allemagne s'accrut, vers le milieu du xe siècle, de toute la province ecclésiastique de Magdebourg, c'est à lui qu'en revient le mérite principal.

Il eut cependant des auxiliaires. Déjà du temps de son père, au moment des conquêtes de Henri Ier, l'archevêque Unni de Hambourg-Brême avait rêvé la conversion des païens ; mais les traditions de son siège le tournèrent vers les chrétientés détruites du Danemark et de la Suède et lui firent user ses forces à un travail de restauration impossible ou du moins prématurée. Un peu plus tard, en 947 ou peu auparavant, la situation intérieure du Danemark permit à ses successeurs de sacrer des évêques pour Schleswig, Ribe et Aarhus ; Ham-

bourg reprit figure de métropole ; mais ces évêchés se trouvaient hors de l'empire, dans une région qui devait échapper à la domination politique de l'Allemagne et, par suite, leur dépendance de Hambourg ne pouvait être que temporaire. Dans ses listes épiscopales, M. Hauck donne celle de Schleswig ; il omet celles de Ribe et Aarhus qui seront toujours des sièges danois.

L'avenir du christianisme germanique était chez les Wendes d'au delà de l'Elbe, dans les régions tributaires d'un roi chrétien, où les garnisons germaniques et les colonies de cultivateurs allemands amenaient à leur suite des aumôniers, où les places fortes offraient un point d'appui aux missionnaires de bonne volonté. Otton, moitié par zèle religieux sincère, moitié par intérêt politique bien compris, se décida à créer chez les Wendes des organismes diocésains, au fur et à mesure que le permettrait la consolidation dans leur région de la puissance allemande. Il commença par créer en 948 deux diocèses d'une étendue considérable chez les Wilzes et les Liutizes : l'un d'eux eut son siège à Brandebourg pour toute la région entre l'Elbe et l'Oder et provisoirement du moins pour la Lusace ; l'autre fut érigé à Havelberg pour la région du nord. Vingt ans plus tard, vers 968, le zèle des archevêques de Hambourg pour la conversion des Abrodites reçut sa récompense par l'érection du siège d'Oldenbourg dans le territoire wende, situé autour du golfe de Kiel. Ce diocèse devient suffragant de l'archevêque Adalgag de Hambourg.

Il est douteux qu'Otton ait placé les diocèses de Brandebourg et de Havelberg sous la juridiction métropolitaine de Mayence. En tout cas, la création d'un siège métropolitain à Magdebourg fit bientôt perdre ces deux sièges à la province de Mayence, s'il est vrai qu'elle les eût jamais possédés. Dès 937, Otton, qui appréciait en Magdebourg le centre le mieux placé pour travailler à l'assimilation du pays wende à la Germanie, commença d'y fonder l'abbaye des saints Pierre, Maurice et Innocent ; dix-huit ans plus tard, il songea à y transférer le siège épiscopal de Halberstadt et à l'ériger en archevêché. L'archevêque de Mayence fit échouer ce plan. Il fallut encore treize années de temporisation et de négociation pour que l'empereur parvînt à son but : en 968, on détacha de l'énorme diocèse de Halberstadt, deux territoires : une partie de la Thuringe entre Elbe, Ohre, Bode et Saale qui constitua le noyau principal de l'archidiocèse de Magdebourg ; un autre district entre le Wilderbach, la Saale, l'Unstrut, la Helme, qui devint le diocèse de Mersebourg auquel fut rattaché une portion de territoire slave. Le premier archevêque de Magdebourg fut le lorrain Adalbert, déjà connu par ses prédications chez les Slaves. Son premier soin fut d'organiser trois diocèses de sa province : celui de Mersebourg, dans la marche de Lusace, ceux de Zeitz (Ciza) et de Meissen dans la marche de Misnie, et de sacrer leurs évêques. Ces trois diocèses englobaient tous les Wendes, Sorabes, Daleminziens, et les autres Slaves de la Lusace. Le diocèse de Meissen, le moins riche en popula-

tion germanique, fut très étendu par l'adjonction à son territoire de la partie du territoire des Liutizes, dans la marche du nord, qui fut distraite du grand diocèse de Brandebourg.

En résumé, vers la fin du règne d'Otton Ier, la province de Hambourg-Brême avait retrouvé deux diocèses suffragants (pour ne parler que des diocèses qui étaient alors ou qui devinrent dans la suite terre allemande) : le diocèse d'Oldenbourg et celui de Schleswig. Enfin une sixième province était créée de toutes pièces : à la métropole de Magdebourg se rattachaient les diocèses de Brandebourg, Havelberg, Meissen, Mersebourg, Zeitz-Naumbourg.

Assurément la constitution de ces diocèses ne signifie pas pour autant conversion des païens au christianisme. Mais du moins l'instrument était créé pour l'évangélisation des pays. En 983, par suite du soulèvement des Wendes, les évêques de Brandenbourg, de Havelberg, d'Oldenbourg sont chassés ; mais les sièges subsistent pourtant. Le christianisme ne fait plus de progrès, même dans les diocèses moins éprouvés de Zeitz (transfert du siège à Naumburg) et de Meissen. Toutefois la succession épiscopale en général n'est pas interrompue. Tout le peu qui se fait à la fin du xe et dans le xie siècle dans les régions que nous venons de dire a pour point de départ, pour centre de rayonnement les circonscriptions ecclésiastiques tracées par Otton Ier. Celles-ci ne furent pas sans subir quelques remaniements : en 981, Gisiler, évêque de Mersebourg, se fit élire archevêque à Magdebourg avec l'appui d'Otton II et son diocèse fit retour à Halberstadt pour la partie située en Thuringe ; l'autre partie, en territoire wende, fut partagée entre Meissen et Zeitz ; mais, en l'an 1000, l'empereur Henri II profita de la mort de Gisiler pour relever le siège de Mersebourg. Celui-ci fut officiellement restauré en l'an 1004, sans retrouver tout à fait ses anciennes limites

C'est encore le souci de l'évangélisation des Wendes qui amène la création d'un evêché à Bamberg. De la haute vallée de la Saale, les Wendes s'étaient infiltrés de très bonne heure par les défilés du Frankenwald et du Thüringerwald dans les hautes vallées des affluents du Main. Ils y formaient un noyau de population slave, très enfoncée dans les superstitions païennes. La grande étendue du diocèse de Wurzbourg, les répugnances des Allemands pour les Wendes, la différence des langues, l'âpreté des hautes vallées, autant d'obstacles à une sérieuse prédication de l'Évangile. Après avoir négocié avec l'évêque de Wurzbourg un compromis qui ne put aboutir, Henri II prononça avec l'assentiment du pape et de l'épiscopat allemand l'érection du siège de Bamberg (novembre 1007). L'évêque de Wurzbourg, dans la suite, consentit, moyennant dédommagement pécuniaire, à la cession de territoire en faveur de Bamberg. L'évêque d'Eichstädt pareillement céda une partie du Nordgau au nouveau diocèse. Le diocèse de Bamberg fut rattaché à la métropole de Mayence.

Dès le règne d'Otton Ier les missions, abandonnées jadis par les

églises allemandes en Pannonie et chez les Moraves (*Revue*, III (1898), p. 378), furent reprises. Les victoires décisives remportées sur les Hongrois en 944 et 945 rejetèrent ces barbares hors de la Carinthie, de la marche de l'Est où les Églises de Salzbourg, de Freising, de Passau, même quelques abbayes (Altaich, Tegernsee) avaient eu autrefois de grands biens et des missions florissantes. Elles s'empressèrent de revendiquer ces biens et d'y reconstruire des églises et chapelles. Ainsi recommença la prédication de l'Evangile dans les contrées d'où les Hongrois l'avaient chassé. Ce furent surtout l'archevêque de Salzbourg et l'évêque de Seben (siège bientôt transféré à Brixen) qui deploya son activité en Carinthie et Carniole. L'évêque de Passau étendit son influence et un réseau de missions sur la marche de l'Est (la future Autriche). L'évêque Piligrim eut même l'ambition de transformer son diocèse de Passau en une Magdebourg méridionale, et de rattacher à sa ville devenue métropole tous les diocèses qu'il créerait dans l'Est, jusque chez les Hongrois et les Moraves. Il prit le titre d'évêque de Lorch (le *Laureacum* des Romains) et ne se fit point scrupule d'expédier à Rome quelques documents de sa fabrication pour obtenir la reconstitution du prétendu archevêché de Lauréacum avec ses évêchés suffragants de Pannonie et de Mésie. Mais Otton Ier n'était plus là pour admirer ce beau plan et le faire réussir, même sans le secours de pièces fausses. Les prétentions de Piligrim furent repoussées et les missions chez les Hongrois ajournées.

Sur un autre point, les tentatives d'évangélisation parties de l'Allemagne au xe siècle eurent plus de succès. Les évêques de Ratisbonne étaient en rapport de voisinage avec les chrétiens de Bohême, où, après de sanglantes vicissitudes, la conversion de Boleslas II donna occasion de fonder le diocèse de Prague (976 ou suivant d'autres 973). Le diocèse releva de la métropole de Mayence. Ce rattachement servait les intérêts politiques de l'Allemagne, mais non les intérêts du christianisme qu'il rendait suspect aux yeux des indigènes.

Avant même que l'Eglise de Prague eût reçu un évêque, le christianisme avait passé de Bohême en Pologne avec la sœur de Boleslas II, mariée au duc Miseco, et le siège de Posen avait été érigé (968) et rattaché à la métropole de Magdebourg. Sous Otton III, l'église de Pologne se constitua d'une façon autonome par la constitution de la métropole de Gnesen et des diocèses de Breslau, Kolberg et Cracovie (vers l'an 1000), de même que l'Eglise de Hongrie, sous Etienne le Pieux (997-1038) se constitua avec le concours de prêtres allemands et tchèques, mais en groupant ses évêchés autour de Gran, métropole nationale. Ainsi sont détruites définitivement les perspectives d'agrandissement de l'Eglise d'Allemagne du côté de l'Est. La grande politique germanique d'Otton Ier et de Piligrim de Passau est trahie par leurs successeurs.

Dans ses listes épiscopales, M. Hauck indique un évêché de Mecklenbourg, parmi les diocèses suffragants de Hambourg. Il est bon de noter qu'il n'y eut d'abord pas à proprement parler d'évêché de Mecklen-

bourg. Depuis la révolte des Abodrites, en 983, les évêques dits d'Oldenbourg sont redevenus des évêques missionnaires, ayant leur résidence tantôt dans un endroit, tantôt dans un autre, et c'est pourquoi, dans les documents, ils sont qualifiés, suivant les circonstances, d'évêques d'Oldenbourg ou d'évêques de Mecklenbourg.

Le XIe siècle n'a pas pour la géographie ecclésiastique de l'Allemagne la même importance que le Xe siècle. Les empereurs ont de plus en plus leurs préoccupations tournées vers l'Italie et le Saint-Siège, en attendant la grande lutte du sacerdoce et de l'empire. Nous avons mentionné déjà la création de l'évêché de Bamberg. Quelques traits suffiront pour achever ce qui concerne les circonscriptions diocésaines de l'Allemagne.

Les archevêques de Hambourg, les missionnaires-nés du Nord, travaillent non sans succès à la conversion du Danemark et de la Norvège. Mais ces pays restent en dehors de l'orbite allemand. Les archevêques se consument en efforts pour y conserver leurs droits de métropolitains. Ils y réussissent tant bien que mal pendant le XIe siècle, à condition de ne pas se montrer exigeants, de sacrer sans difficultés les évêques désignés par les rois de Danemark, de Suède et de Norvège, de ne pas élever de réclamations trop virulentes quand ces évêques sont sacrés en France, en Angleterre ou à Rome. Le Danemark à la fin du siècle se détache entièrement de l'archevêché de Hambourg. Lund y devient métropole en 1103. En revanche, c'est au XIe siècle, que sont fondés les évêchés de Mecklenbourg et de Ratzebourg, lorsque l'avènement de Gottschalk chez les Abodrites permet de pousser plus vigoureusement que par le passé le travail de l'évangélisation des Wendes (entre 1047 et 1066). L'existence de ces évêchés est éphémère. A peine signale-t-on un évêque de Ratzebourg ; et de même un évêque de Mecklenbourg qu'il ne faille pas identifier avec les évêques d'Oldenbourg. La chute de Gottschalk ramène le pays à l'état de mission plus ou moins abandonnée pendant tout le reste du XIe siècle.

Deux derniers diocèses apparaissent au XIe siècle en terre allemande : le diocèse d'Olmütz est fondé chez les Moraves par le duc de Bohême, Wratislas, en 1063, avec l'assentiment de l'évêque Sévère de Prague. Il semble que le métropolitain de Mayence n'ait pas réclamé, qu'il ait même consacré l'évêque d'Olmütz sans s'émouvoir de la pensée que l'église de Bohême se détacherait un jour de sa province ecclésiastique.

Enfin, en 1072, le pape démembra l'archevêché de Salzburg, par la création de l'évêché de Gurk. L'empereur donna son assentiment.

Telles sont les grandes lignes de l'organisation et de la distribution territoriale de l'Allemagne ecclésiastique aux Xe et XIe siècles. La marche, les progrès, les vicissitudes de cette organisation, les rapports avec les événements sont admirablement exposés par M. Hauck en qui l'on admire l'aisance avec laquelle il porte le poids d'une érudition de premier ordre. Les qualités de composition, si rares chez les érudits

germaniques, font de son histoire de l'Eglise d'Allemagne une lecture aussi attachante qu'elle est instructive.

M. Hauck a maintenu, comme on le fait d'habitude, le nom de Hartwich dans la liste des évêques de Ratisbonne. Il est bon de savoir au moins que ce maintien est combattu par des raisons qui mériteraient une discussion approfondie. En examinant les vies anciennes de saint Etienne de Hongrie, M. Adalbert Kentrzynski a eu l'occasion de s'occuper de Hartwich, auteur d'une vie de saint Etienne qu'il dédia au roi Coloman, et qu'il écrivit donc entre 1095 et 1114. Le savant polonais est amené à penser que Hartwich, mort en 1126, allemand de naissance, ne fut pas évêque de Ratisbonne, mais qu'il eut un siège en Hongrie, peut-être le siège de Veszprem (*Bulletins de l'Académie des Sciences*, sect. d'hist. et de philol. Cracovie, t. 34, p. 355-392).

A signaler en terminant la position prise par M. Hauck dans le débat soulevé par M. W. Martens sur la prétendue profession religieuse de Grégoire VII. Dans sa monographie sur Grégoire VII, dans un article de revue (*Historisches Jahrbuch*, 1895 (t. 16) p. 274-82), M. Martens soutient que Grégoire VII n'a jamais été moine. Sa thèse a été vivement attaquée par M. Hermann Grauert l'un des directeurs de l'*Historisches Jahrbuch* : cardinal dès 1050, Grégoire, dit-on, avait peu pratiqué la vie monastique, et sa profession religieuse n'empêchait pas qu'il vécût avec le train ordinaire des cardinaux. M. Martens a si bien exagéré sa thèse qu'il fait la partie belle aux adversaires, qui l'accablent de textes et même d'inscriptions venues de Constantinople et que la sagacité du P. Grisar tourne contre lui malgré leurs obscurités et leurs incorrections. M. Hauck admet volontiers que Grégoire a résidé au monastère de Cluny et qu'il eut l'intention d'y faire profession, et même qu'il y porta l'habit religieux. Mais il considère comme très probable tout au moins qu'il n'y fit pas profession religieuse. Hildebrand était venu *ultra montes* avec le pape Grégoire VI, et il se retira à Cluny après la mort de ce pontife. Or Grégoire VI mourut au cours de l'année 1048 et Hildebrand avait déjà quitté Cluny dans les premiers jours de janvier 1049 au plus tard. Il y a donc lieu de penser qu'il ne fit au monastère qu'un commencement de noviciat. Si d'ailleurs il n'a pas pu faire sa profession à Cluny, il est peu probable qu'il l'ait jamais faite dans la suite, puisque dès ce moment son genre de vie était inconciliable avec la vie religieuse.

Le troisième volume de la *Kirchengeschichte Deutschlands* se termine comme le précédent, par une liste excellente des évêques et des fondations monastiques des différents diocèses.

3. Dans les histoires générales, comme celle de M. Hauck, on trouve mentionnées une multitude d'écoles établies dans des monastères comme ceux de Saint-Gall, de Reichenau ou près de cathédrales importantes. Malheureusement, il est rare que sur chacune d'elles nous ayons autre chose que des allusions ou des mentions rapides de maîtres et de disciples. L'école de Chartres a eu la bonne fortune de rencon-

trer en la personne de M. l'abbé A. Clerval [1], un historien qui ne recule pas devant les tâches difficiles et qui a rassemblé en un volume tout ce qu'il est possible de savoir sur *Les Écoles de Chartres du Ve au XVI siècle*, sur ses maîtres, évêques, chanceliers ou professeurs, et sur ses élèves. Pour éviter la monotonie d'interminables énumérations, et aussi pour tenir compte du caractère des différentes époques et des modifications apportées avec le temps au régime des écoles, l'auteur a coupé son travail en plusieurs livres. Le morceau de résistance, au centre de l'ouvrage, réside dans les livres II à IV, qui traitent de la période la plus brillante de l'école de Chartres aux XIe et XIIe siècles. Malgré le titre de l'ouvrage, c'est bien d'une école qu'il est ici surtout question, de l'école établie à l'ombre de la glorieuse cathédrale. Aux XIIIe, XIVe et XVe siècles, lorsque les autres écoles commencent à prospérer, c'est aux dépens de l'Ecole principale à laquelle les Universités font d'ailleurs une concurrence ruineuse, et qu'elles finissent en effet par ruiner à l'époque de la Renaissance.

L'auteur s'est trouvé dans la nécessité de diviser systématiquement son ouvrage en compartiments rigoureux, afin de distribuer dans un certain ordre l'énorme quantité de personnages souvent peu connus qu'il passait en revue et de permettre de les retrouver sans trop de peine. D'autre part, il fallait éviter de se laisser captiver par les grands noms qui ont illustré la ville de Chartres, et à propos d'une école, raconter toute la vie de Fulbert, d'Ive, de Gilbert de la Porrée, ou exposer longuement leurs systèmes ou analyser copieusement leurs écrits. Aussi le livre de M. Clerval sera-t-il plus souvent consulté pour les trésors d'érudition qu'il renferme que lu d'un bout à l'autre. Le soin du détail, la recherche à la loupe, le scrupule dans la minutie étaient ici nécessaires pour cataloguer toutes les personnes qui ont dirigé ou fréquenté l'école de Chartres, recueillir les données éparses qui les concernent, tracer des plus importants d'entre eux une biographie rapide. Si chacun des écolâtres, à plus forte raison des écoliers, ne méritait guère par lui-même tout le labeur que s'est imposé M. Clerval, chacun d'eux concourt cependant à l'impression d'ensemble que nous laisse le large tableau de l'activité de l'Ecole elle-même. Au reste, si beaucoup de pages sont forcément consacrées à des célébrités purement locales, il en est d'autres — en grand nombre — qui ont un intérêt général pour la connaissance du régime intérieur des écoles au moyen âge, des moyens de culture notamment des livres mis à la disposition des élèves, du programme des matières faisant l'objet d'un enseignement régulier. On sait que ces matières étaient au nombre de sept principales. On les appelait les sept arts et, dès le temps de Fulbert, au XIe siècle, cette division était en usage à Chartres. M. Clerval a tiré de la bibliothèque de Chartres, un manuscrit contenant un Epta-

1. A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge, du Ve au XVIe siècle*, 1 vol. in-8 de XX-572 pages. Paris, Picard, 1895. Prix : 8 francs.

teuchon, une encyclopédie des Sept arts, composée par Thierry de Chartres et dont la table convenablement dressée offre à la fois « le programme officiel des écoles, le plan suivi par les maîtres et la liste des auteurs expliqués. » Enfin au sujet d'une foule de personnages de second rang l'ouvrage de M. Clerval redresse des erreurs commises, propose des identifications, des dédoublements, et apporte une précieuse contribution de renseignements positifs.

A propos d'Ive de Chartres, M. Clerval se range à l'avis des historiens qui tiennent ce grand évêque pour l'auteur des trois recueils canoniques mis sous son nom. Il estime qu'Ive « composa successivement la *Tripartita*, la *Panormia*, le *Decretum*. » Il n'entrait pas dans le sujet de M. Clerval de traiter à fond cette question, reprise depuis par M. Paul Fournier dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes* en 1896 et en 1897. Ce travail considérable a été heureusement tiré à part pour la plus grande commodité des lecteurs [1].

L'auteur examine d'abord la *Tripartita* qui se compose d'une première collection comprenant des décrétales des souverains pontifes, puis des canons de conciles et des textes de Pères de l'Église. Les décrétales sont empruntées en partie au recueil du faux Isidore, partie à un exemplaire perdu de la *Collectio Britannica*. L'auteur y a joint ce qu'il a pu découvrir de saint Grégoire, de Nicolas Ier, les deux grands papes du haut moyen âge, et quelques textes de Léon IX, d'Alexandre II et d'Urbain II. Les canons des conciles proviennent aussi du recueil du faux Isidore complété par des textes de conciles grecs postérieurs à celui de Chalcédoine, par des fragments de Pères et des règles monastiques. En prenant pour limite inférieure la date des derniers textes entrés dans la collection, cette dernière a dû être composée vers l'année 1095. La seconde partie de la *Tripartita* est un extrait de l'ouvrage d'Yves connu sous le nom de *Décret*. Ceci est démontré par une série de rapprochements tout à fait frappants. Elle a été ajoutée plus tard d'une manière factice à la *Tripartita* sans faire corps avec elle.

Passant ensuite à l'étude du *Décret* en lui-même, M. P. Fournier étudie les rapports de cet ouvrage avec les collections connues, il lui découvre comme sources principales, d'abord la première partie de la *Tripartita* (décrétales de papes et canons de conciles), puis la collection Britannica (ou collection très analogue), le *Décret* de Burchard de Worms auquel il doit d'avoir inséré des fautes innombrables, enfin des conciles mérovingiens et carolingiens et des capitulaires. Ce décret est un recueil de matériaux distribué en dix-sept parties, où les canonistes du XIIe siècle ont puisé comme dans un magasin de textes. Les manuscrits du décret sont relativement peu nombreux tandis que l'on compte à peine ceux de la *Panormia* dont le texte primitif s'étend jusqu'au chapitre 134 du livre VIII. Ainsi réduite, la *Panormia* se présente dans

1. Paul Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*. Paris, Picard, 1897 (225 pages in-8).

son ensemble comme un résumé du Décret. L'auteur n'a pas de peine à démontrer qu'Yves a composé la *Panormia*, la préface que l'évêque de Chartres avait certainement composée pour une collection canonique se rapportant bien à la *Panormia* que lui attribue d'ailleurs la tradition des manuscrits. Ce point acquis, il considère que le Décret dans lequel a puisé l'auteur de la *Panormia* doit être d'Yves de Chartres qui l'a utilisé le premier, ou avoir été composé dans son entourage et sous son inspiration. Enfin la *Tripartita*, au moins dans sa première partie, porte la marque d'Yves qui l'a d'ailleurs certainement connue, citée et utilisée dès qu'elle fut formée. Son contenu répond à tout ce que nous savons du caractère d'Yves, de ses principes fermement ultramontains, tempérés par une grande modération dans la conduite, et par une sage défiance des personnages expédiés de Rome au delà des Alpes.

Il y a un point délicat dans cet engrenage de déductions. Le *Décret* est-il bien la source de la *Panormia*, ou bien n'en serait-il pas, comme le croit M. Clerval, une amplification, un développement? M. Fournier fait de son mieux pour démontrer la filiation de la *Panormia*, et ses arguments sont tout au moins d'un certain poids (p. 99-100). On voudrait seulement ses preuves un peu plus nombreuses ou un peu plus frappantes pour les juger, avec l'auteur, vraiment péremptoires. Il propose, à titre d'hypothèse, d'admettre que ces diverses collections furent ordonnées et composées par Yves, en vue des conciles de Clermont et de Nîmes, présidés par Urbain II en 1095 et 1096.

Dans l'attribution de la *Tripartita*, les critères internes jouent leur rôle. Le caractère d'Yves, ses tendances politiques générales attestées par les lettres, expliquent en effet la rédaction de certains sommaires. Le caractère d'Yves est bien étudié par M. P. Fournier dans un *Mémoire sur Yves de Chartres et le droit canonique*[1]. L'auteur y expose les principes généraux d'Yves en matière de droit canonique et, s'aidant de certains traits de son épiscopat, met en regard sa manière d'agir, son opportunisme relatif en différentes circonstances. Puisque M. Fournier parlait de l'affaire de Galon et d'Étienne de Garlande, candidats au siège de Beauvais, il aurait pu citer la curieuse lettre 92 (édition Migne), par laquelle Ive intercédait auprès du pape en faveur du même Etienne dont il avait précédemment écrit qu'il « fallait le « rejeter, pour peu que les règlements apostoliques ou les lois cano- « niques eussent conservé de vigueur ». Sans retirer tout à fait ses accusations et s'accommodant aux circonstances, Ive écrit à Pascal II : « Je vous supplie avec ceux qui vous supplient, je frappe à la porte avec ceux qui frappent, afin que votre sentence soit sagement tempérée par la clémence. » Le pape n'ayant pas cédé à des instances qui avaient d'ailleurs coûté au consciencieux évêque, celui-ci repart de plus belle

1. Paris, Picard, 1898 (69 pages).

contre Etienne de Garlande, ce méchant homme qui a « gagné un petit nombre de clercs, au moyen de riches fourrures... »

Paris.

HIPPOLYTE M. HEMMER.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

Ce n'est pas par amour des mots nouveaux et techniques — le pire des pédantismes — que j'adopte ce titre. Il me semble qu'il est temps de donner un nom à une science qui existe, qui n'est ni l'histoire ecclésiastique, ni l'histoire purement littéraire, ni l'histoire des idées, mais qui est faite des résultats acquis par chacune de ces histoires particuculières. Il y a une philologie classique, qui est la science de l'antiquité. Il y a aussi une philologie chrétienne, qui est la science du christianisme. Toutes deux ont ce caractère commun d'être fondées sur l'étude critique et historique des textes. Les textes sont la matière principale de toute philologie L'une a pour but la restitution de la vie antique, l'autre celle de la vie chrétienne. Il faut ressaisir, à une date donnée, l'âme et la vie des chrétiens, l'activité de l'Église dans tous les domaines. Pour cet ensemble, le nom de théologie a un sens trop restreint; tantôt il désigne la dogmatique, tantôt il prend un caractère pratique et confessionnel. On a voulu emprunter aux théologiens anglais le nom d'ecclésiologie. Mais ce mot paraît désigner surtout la constitution de l'Eglise dans ses organes hiérarchiques. Le nom de philologie a une compréhension assez vaste, et il est déjà pris dans un sens analogue, depuis le jour où Wolf s'est inscrit à l'Université de Gœttingue comme *studiosus philologiae*. Puisque, dans cette revue bibliographique, nous avons à nous occuper de livres très divers, l'occasion m'a paru bonne pour donner à ce nom une application nouvelle. Cette transposition se justifie, on le voit, par d'autres raisons que des raisons pratiques. Cependant il est peut-être bon de rappeler par un mot une idée que la division du travail poussée à l'excès menace de faire oublier. Le spécialiste ne doit jamais perdre de vue qu'il collabore à un tout. Dans l'industrie, on peut subdiviser à l'infini le travail mécanique. L'ouvrier peut ignorer toute sa vie ce que fait son voisin et ce qu'il adviendra du résultat de ses propres efforts. Il ne peut en être de même dans les études qui touchent à l'âme humaine et à la vie morale. Là, comme dans les arts, la spécialisation a une limite. En ce sens, le mot de La Bruyère reste vrai et s'applique aussi bien à l'érudition qu'à la pure littérature : « L'on a guère vu jusques à présent un chef-d'œuvre d'esprit qui soit l'ouvrage de plusieurs. »

Dans les pages qui suivent, nous examinerons quelques publications des deux dernières années. Par la suite, j'espère donner des chroniques annuelles aussi complètes que possible. Cette fois-ci, je ne suis pas en mesure de le faire et je crains qu'on ne me reproche de procéder un peu au hasard.

I. Ouvrages généraux. — Ceux qui désireraient une bibliographie plus systématique et plus étendue la trouveront dans le [1] *Theologisches Jahresbericht*, publié sous la direction de MM. Holtzmann et Krüger. Le XVIIe volume, contenant la bibliographie de 1897, est en cours de publication (Berlin u. Braunschweig, C. A. Schwetschke u. Sohn, et à Paris, Fischbacher; prix : 20 Mk). Un dépouillement méthodique des livres et des principaux articles de revues forme un ensemble unique de renseignements. La collection du *Jahresbericht* est comme le résumé des dix-sept années écoulées et les progrès de la philologie chrétienne sont traduits d'une façon matérielle par le nombre toujours croissant des pages de chaque volume. D'un autre côté, je suis heureux d'annoncer que M. André Pératé, l'auteur d'un excellent manuel d'art chrétien primitif, a bien voulu se charger d'une chronique régulière pour cette branche où la science de l'historien doit être éclairée par le goût de l'artiste.

Nous ne connaissons pas la première édition de l'*Einleitung in die Chronologie* de [2] M. B. M. Lersch. La deuxième sera divisée en deux parties : 1° *Zeitrechnung und Kalenderwesen der Griechen, Römer, Juden, Mohammedaner u. anderer Völker, Aera der Christen* (Freiburg im Br., Herder, 1899, 251 pp. in-8 ; prix : 7 fr.) ; 2° *Der christliche Kalender; seine Einrichtung, Geschichte u. chronologische Verwertung.* Jusqu'ici nous n'avons encore que la première partie. Le titre spécial donne une faible idée de la quantité de matériaux réunis par M. L. Les 140 premières pages sont, en effet, consacrées aux principes scientifiques de la chronologie et cet exposé est constamment mêlé d'un exposé historique des variations et des progrès de la chronologie dans l'antiquité. M. L. y apporte la compétence et l'érudition d'un auteur déjà apprécié pour d'autres travaux sur l'histoire des sciences. Chaque paragraphe contient tous les renseignements que nous fournissent les auteurs sur les idées des anciens, sur les noms donnés aux divisions du temps, sur les systèmes variés imaginés pour le mesurer. Ce livre est donc, en même temps qu'un manuel pratique, un résumé de l'histoire de l'astronomie et de l'astrologie dans leurs rapports avec la chronologie. Ainsi l'auteur réunit et discute, p. 6, les indications horaires contenues dans les évangiles ; p. 15, il donne une bibliographie détaillée sur la construction des cadrans solaires ; pp. 23 et 140, il traite du rôle assigné aux planètes dans la mesure et la dénomination du temps ; le § 15 (pp. 52-50), consacré aux saisons, contient l'ensemble des textes anciens relatifs aux grandes subdivisions de l'année. A propos des périodes d'années et des cycles (pp. 73-77), nous trouvons tous les renseignements désirables sur l'année sabba-

tique, le cycle d'Apis, la grande année, etc. Ainsi, malgré l'aridité du sujet, le livre devient d'une lecture presque divertissante par les détails curieux dont il est rempli. Et cependant M. L. n'a pas dissimulé les difficultés en supprimant les données mathématiques qui sont la base de toute chronologie sérieuse. Il n'a épargné au lecteur ni les tableaux ni les formules.

D'autres paragraphes rendront aussi des services pratiques aux historiens : la chronologie par olympiades, les ères employées dans l'antiquité, les dates initiales des règnes des empereurs romains. En général, la diversité et la quantité des renseignements réunis ici n'empêchent pas le livre d'être clair et facile à consulter. La division en paragraphes précédés d'un titre et la simplicité du plan permettent de s'orienter rapidement. On pourrait peut-être discuter la place de tel détail : les dates des jeux séculaires données à la chronologie romaine et qui auraient pu aussi bien être rattachées à l'histoire des grandes périodes d'années. Une autre critique, plus grave, porterait sur l'absence de toute référence pour quelques faits cités. P. 3, dans un calendrier ms. anglo-saxon du xe s., l'intervalle des fêtes est compté par nuits : quel ms. ? Même page, un traité composé à Bruxelles en 1361 parle des 14 nuits qui précèdent et suivent la Saint-Jean-Baptiste : quel traité ? P. 17, les noms des parties du jour sont cités d'après Macrobe, sans référence précise ; même défaut de référence précise à Plaute au même endroit ; p. 22, l. 22, à Cicéron, etc. En général, ces indications peuvent être retrouvées à l'aide de la bibliographie de M. L. Mais son livre n'eût pas grossi beaucoup s'il les avait données. La bibliographie est groupée à la fin de chaque série de paragraphes analogues et à la fin de l'ouvrage pour l'ensemble ; elle m'a paru généralement complète. M. L. est bien informé des plus récents travaux. Voici quelques lacunes plus ou moins importantes, que j'ai cru trouver : les articles de M. G. F. Unger sur le commencement du printemps, *Neue Jahrbücher für cl. Philologie*, CXLI, n°s 3 et sqq., et sur le commencement du jour, *Philologus*, LI, n°s 1 et 2 (ce dernier article discute Bilfinger, seule autorité moderne citée par M. L.); les articles *Horae* et *Horai* de M. Hild dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, V, 249 (surtout 252, sur une division de l'année en deux saisons dans Homère et la persistance de la division en trois saisons chez les Grecs) et de M. Drexler dans le *Lexikon der gr. u. röm. Mythologie*, II, II, 2729 sqq. ; l'art. de M. Usener sur Pasparios et la danse du soleil à l'équinoxe de printemps, dans le *Rheinisches Museum*, t. XLIX, n° 3 ; l'article de M. Tannery sur Psellus et la grande année, dans la *Revue des études grecques*, V, n° 18. Peut-être une note sur les modes d'orientation des divers peuples eût-elle pu trouver une place ; cf. F. B. Jevons, dans *The Classical Review*, X, 22 et C. F. Penrose, dans les *Proceedings* de la Société des antiquaires de Londres, XIV, n° 1. On aurait voulu savoir, p. 78, ce que pense M. L. de l'opinion de Renn sur l'erreur d'Ovide et de Martial qui auraient assigné une

durée de cinq ans à l'olympiade par une confusion avec le lustre (dans les *Blätter für die Bayer. Gymnas.*, XVII, 441). Une partie des textes cités par Renn, notamment l'épithète de *quinquennis* (*Pont.* 4, 6, 5) me paraissent interprétés à contresens; on a oublié que, dans le compte des intervalles numériques, les anciens faisaient entrer le premier et le dernier terme. A la bibliographie générale, je ne vois pas indiquées les *Tables de concordance des dates des calendriers arabe, copte, israélite, républicain, etc.*, établies par M. E. Lacoine (Paris, Baudry, 1891). Il y a quelques fautes d'impression : *Gogau* (Goyau) p. 186. Pourquoi M. L. appelle-t-il *Petav* le jésuite Petau, sauf à la p. 243 ? Toutes ces observations sont peu importantes et le but de M. Lersch de faire un livre assez général et assez complet pour être consulté par tous est certainement atteint.

Parmi les instruments de travail les plus nécessaires, il faut compter les catalogues de mss. M. Heinrich Schenkl [3], le fils de l'éditeur de saint Ambroise, poursuit la publication de la *Bibliotheca patrum latinorum Britannica*. Les trois derniers fascicules que j'ai reçus contiennent le catalogue des mss. des collèges de Cambridge (1897-1898 ; n°s 2155-2716) et la fin du catalogue des mss. des cathédrales (1898 ; n°s 4064-4478).

C'est un travail du même genre qu'a entrepris M. Hans Lietzmann [4] pour les chaînes : *Catenen, Mitteilungen über ihre Geschichte u. handschriftliche Ueberlieferung ;* mit einem Beitrag von H. Usener (Freiburg i. B., Mohr, 1897; 85 pp. in-8.) On sait ce que sont les Chaînes, compilations exégétiques formées à l'aide des matériaux les plus divers. L'étroitesse dogmatique des excerpteurs, attachés à ne rien insérer qui ne cadrât avec la doctrine des sept conciles, et la sottise inhérente à cette sorte de gens ont sans doute assez mal guidé leur main. Cependant il est des auteurs et des ouvrages que nous ne connaissons que par les Chaînes. Sans elles, une histoire sérieuse de l'exégèse des Pères est impossible. Malheureusement elles n'ont pas encore été l'objet d'un inventaire méthodique, à plus forte raison d'une publication complète qui serait considérable. Un certain nombre sont publiées. D'autres, non peut-être les moins intéressantes, ne sont connues que par les extraits qu'en ont fait les chercheurs d'inédits, comme Mai et Pitra. M. Lietzmann a compris que le premier travail à faire était un catalogue et nous donne aujourd'hui un spécimen du catalogue des Chaînes de la Bibliothèque nationale ; elles n'étaient pas inconnues et il en trouvera sans doute de plus importantes au Vatican. On doit le remercier de ces premières indications et surtout le féliciter du long et aride travail qu'il s'impose. Il en sortira sans doute de grands fruits pour l'histoire littéraire du christianisme. M. Usener étudie, en appendice, un commentaire sur Job d'après deux mss : B. N. gr. 454 et Berlin Philipps gr. 1406. C'est l'œuvre de Julien d'Halicarnasse, écrivain monophysite du vi^e^ s.

Une entreprise, qui paraît d'abord n'avoir qu'un lointain rapport

avec la littérature chrétienne, est le catalogue général des mss grecs astrologiques de MM. Boll, Cumont, Kroll et Olivieri. Cependant les conceptions astrologiques ont joué un tel rôle dans l'histoire des idées religieuses des anciens, surtout à l'époque chrétienne, pour qu'il n'y ait pas lieu d'espérer une nouvelle lumière de ces travaux. Les lecteurs de cette *Revue* n'ont pas oublié comment M. Franz Cumont a démêlé cette influence dans l'élaboration de la notion d'éternité appliquée aux empereurs. C'est d'ailleurs tout un mouvement d'études qui se dessine et qui n'est qu'à ses débuts, avec cette publication, l'édition de Firmicus et les articles qu'elle a provoqués. Il faut donc mentionner ici ce premier fascicule du *Catalogus codicum astrologorum graecorum* [5] : *Codices Florentinos*, descripsit Alexander Olivieri ; accedant fragmenta selecta primum edita ab Fr. Boll, Fr. Cumont, G. Kroll, A. Olivieri (Bruxellis, in aedibus Henrici Lamertin, 1898; vii-182 pp. in-8 et 1 pl.). M. Fr. Cumont a écrit la préface. Il présente le *Catalogus* comme une préparation à un *Corpus* des astrologues grecs. M. Olivieri, l'éditeur récent du Pseudo-Eratosthènes, a réparti les mss en trois classes : les mss d'auteurs isolés, les recueils, les extraits astrologiques contenus dans des mss hétérogènes. Les textes sont identifiés dans la mesure du possible, et, quand on songe à la dispersion et à l'incertitude de nos renseignements, on ne saurait trop admirer l'érudition et l'activité de M. Olivieri et de ses amis. Ce catalogue, avec ses titres exacts, les *initia* et les *desinit*, la bibliographie, est déjà une esquisse de l'inventaire de la littérature astrologique. Les textes publiés dans l'appendice forment deux séries. La première comprend les *testimonia* relatifs aux astrologues grecs. Ce sont des extraits de Vettius Valens (161-180 après J.-C.), Palchos (fin du ve s.), Lydus (vers 560), Masala (entre 770 et 820), Apomasar (mort en 885). Ce dernier texte est très intéressant. C'est un fragment de catalogue de livres conservés dans la bibliothèque du palais, à Constantinople; d'après ce texte un certain nombre de livres astrologiques étaient κοινά, et pouvaient être communiqués à qui en faisait la demande; les autres étaient μὴ διδόμενα τινὶ εἰς ἀνάγνωσιν ἀλλὰ κωλυόμενα. C'est la liste de ces derniers que notre extrait prétend donner. Nous avons donc là une sorte d'*Index librorum prohibitorum* byzantin. Malheureusement, comme le remarque M. Cumont, la date de ce curieux document est difficile à fixer. Le nom d'Apomasar est certainement un faux, à moins que l'on ne suppose qu'Apomasar a lu dans les astres les noms des astrologues qui ont écrit après lui. D'autre part, il est étonnant de trouver dans cette liste tant de livres orientaux. La source de cette liste peut être le catalogue d'une bibliothèque arabe. La date doit être placée entre 950 (mort d'Isaac ben Salomon, dernier auteur cité) et 1388 (copie du ms 29 de la bibliothèque Angelica d'où le texte est tiré). La deuxième série de textes contient des extraits inédits de Samspucharès (xiiie s.), Héphestion, Palchos, l'astrologue remis en lumière par M. Fr. Cumont (*Rev. de l'Instr. publique en Belgique*, 1897, 1), Pancharius, Léon le

philosophe, Rhetorius, etc. Les fragments de Palchos contiennent eux-mêmes des extraits d'autres astrologues. Ces indications suffisent pour faire entrevoir les résultats nouveaux qui déjà vont être acquis par la publication de ces catalogues. On n'aurait pour s'en convaincre qu'à parcourir le chapitre de la *Bibliotheca graeca* que Fabricius et Harless ont consacré aux astrologues grecs. La planche reproduit le f° 132b du ms. XXVIII, 34 de la Laurentienne (xe ou xie s.). Elle est fort intéressante parce qu'elle présente beaucoup de signes astrologiques et astronomiques.

Il faut ajouter à ces publications, l'édition d'un ancien catalogue qui offre plus d'un genre d'intérêt : [6] *Catalogue of the library of Syon monastery Isleworth*, edited by Mary Bateson (Cambridge, at the University press, 1898; xxx-262 pp. in-8; prix : 15 sh.). Le monastère de Syon, à Isleworth (Northumberland) appartenait à la congrégation de sainte Brigitte. Il y avait dans ce monastère deux bibliothèques : l'une pour les religieux et l'autre pour les religieuses. Le catalogue de la bibliothèque des religieux fait aujourd'hui partie des mss. de Corpus Christi College, à Cambridge. La rédaction originale n'est probablement pas de beaucoup postérieure à 1504; diverses additions ont été faites. Parmi les imprimés mentionnés dans ces additions, aucune n'est postérieure à 1526. D'autre part, le monastère a été installé d'abord à Twickerham en 1422, puis à Isleworth en 1431 ; en 1539, il était livré aux commissaires de Henri VIII. Nous avons donc là le calalogue d'une bibliothèque constituée en pleine Renaissance, et à la veille de la Réforme. Il comprend 1421 volumes. Mais ces volumes sont hétérogènes : les Satires d'Horace ont été reliées avec une passion de Thomas de Cantorbéry, une traduction latine d'Homère est réunie au *De laude Crucis* de Hraban Maur. Il y a même des mss et des imprimés sous la même couverture. Le nombre des volumes est donc bien inférieur au nombre des ouvrages. Malgré ce mélange, le catalogue est classé par matières; des lettres désignent chaque spécialité : A, la grammaire et les classiques; B, la médecine, l'astrologie, quelques classiques ; C, la philosophie, etc. Dans chaque série, le volume porte un numéro. Le format n'a eu aucune influence sur le classement. Dans le catalogue, la cote, par la lettre et le numéro, est au milieu : « Hec littera simplex alphabeti rubea et grossa cum suo numero de nigro reddent (*sic*) te certum de libro ue(l) volumine ubi iacet in Libraria cum pari Figura depicta ad extra. » A droite de la lettre, se trouve le commencement du 2e feuillet du volume. Cette note a permis d'identifier un grand nombre de livres imprimés. A gauche de la lettre est inscrit le nom du donateur, quand il y a lieu. Au-dessous de cette triple indication se trouve décrit le contenu du volume, souvent avec référence aux feuillets. La composition de cette bibliothèque est intéressante et nous donne une idée de l'état des études dans l'Église à cette date. C'est avant tout une bibliothèque latine. On note si le livre est en une autre langue que le latin; on ne le fait pas s'il est en latin. Il n'y a que 26

ouvrages anglais et 4 français. Les poètes latins, surtout Virgile, Ovide et Horace, sont bien représentés dans ce catalogue. A côté des historiens latins, figurent cependant Geoffroy Monmouth, Henri de Huntingdon, Robert de Torigny, Gervais de Tilbury, Higden et Gaguin. Les œuvres latines des humanistes italiens sont assez nombreuses ; on relève les noms de Coluccio, Leonardo Bruni, Pogge, Bessarion, Platina, Politien, Pic de la Mirandole, Pétrarque, Boccace. Aucune de leurs œuvres en langue vulgaire n'est mentionnée. A l'exception d'un psautier, du Nouveau Testament d'Erasme et de l'Atoine de 1499 (*corpus* des astronomes grecs et latins), il n'y a pas de livres grecs. Cette lacune est d'autant plus remarquable que les impressions grecques commençaient alors à être plus répandues. Les commentaires sur le livre des Sentences, les Bibles, les concordances, les commentaires bibliques, les ouvrages d'hagiographie, de dévotion et de droit canon forment la très grande majorité des volumes conservés à Syon. Dans cette quantité, il reste encore un certain nombre d'identifications à faire et les bibliophiles étudieront avec curiosité ce document. L'index du catalogue paraît se référer à un autre état de la bibliothèque. Ainsi il mentionne des œuvres de Wycliff, notamment : « De sacramento altaris cum aliis, *de quibus cauendum est* ». Elles ne figurent pas au catalogue même. Il n'est pas interdit de conjecturer qu'un certain nombre de livres suspects ont été détruits. Le sort ultérieur de cette bibliothèque est mal connu. Un certain nombre d'imprimés et de mss furent emportés en exil par les religieux qui s'établirent à Lisbonne ; mais ce couvent fut brûlé en 1651. Le reste des livres a dû être dispersé.

J'ai signalé, il y a un an, les traités de littérature chrétienne qui ont récemment paru. Je dois ajouter à ces indications deux brochures du professeur Gustav Krüger de Giessen : [7] *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten, Nachträge* (Freiburg i. Br., Mohr, 1897, 32 pp. in-8 ; prix ; 60 pf.) et [8], *Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte* (*1889-1898*), (*Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen*, 14. Folge ; Giessen, Ricker, 1898 ; 30 pp. in-12 ; prix : 60 Pf.). La première est un supplément au manuel de littérature chrétienne que nous avons indiqué autrefois (*Revue*, I (1896), p. 95). Outre trois pages de corrections proprement dites, on y trouvera quantité d'additions et de changements. M. K. y discute aussi brièvement les dates nouvelles proposées pour quelques écrits : la lettre de Barnabé (130 ou 131, Harnack), les lettres d'Ignace et de Polycarpe (sous Trajan, Harnack), le Pasteur d'Hermas (vers 130, Spitta : thèse de la rédaction juive primitive), l'apologie de Justin (vers 150, Harnack), l'Octavius de Minucius Felix (avant 161, Schanz), le *De mortibus persecutorum* (en 320-321, O. Seeck). M. K. abandonne son hypothèse sur Aristide, auteur de la lettre à Diognète. La deuxième brochure est une revue rapide des découvertes faites dans les dix dernières années. On y trouvera des traductions de quelques-uns des morceaux les plus

remarquables : des fragments de l'évangile et de l'apocalypse de Pierre, le *libellus* de libellatique trouvé par M. Krebs, une page de l'apologie d'Aristide. Cette conférence, très claire et très nourrie, est accompagnée de notes qui contiennent la bibliographie et le texte original des fragments des *Logia*. L'ensemble constitue une brochure de lecture facile et rapide. Les personnes étrangères à nos travaux peuvent puiser une connaissance élémentaire des progrès récents et peut-être le goût de ces études.

La première édition des *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, de M. Theodor Zahn [9] a paru en 1893. Une deuxième a été nécessaire cinq ans après (Erlangen u. Leipzig, A. Deichert, 1898 ; viii-392 pp., in-8 ; prix : 5 Mk. 25). Ce sont des conférences prononcées de 1876 à 1889. Dans l'avant-propos de la première édition, l'auteur disait qu'elles étaient animées de l'amour de l'ancienne église. « L'amour ne rend pas aveugle, ajoutait-il, et l'histoire ne perd rien à se laisser enseigner par lui. » Le ton pénétré et édifiant, dans le meilleur sens du mot, de ces allocutions, montre qu'il est possible de concilier le savoir historique avec la foi intérieure. Dans cet ordre d'idées, je citerai seulement ce court passage : « Peu avant sa mort, presque centenaire, Polycarpe de Smyrne a entrepris le long voyage de Smyrne à Rome pour tenir conseil avec l'évêque de Rome sur des affaires ecclésiastiques. On peut se représenter l'impression produite par ce vénérable vieillard, qui avait vu plus d'un apôtre et avait recueilli de leur bouche les récits de leur vie avec Jésus, quand un dimanche, on le vit remplacer l'évêque de Rome dans la célébration de l'eucharistie. L'espace de temps qui séparait déjà l'Eglise d'alors de ses origines, aussi bien que la distance des lieux où vivaient ses membres dispersés, dut en un tel moment paraître comme supprimé. Polycarpe n'était pas une ruine du passé ; avec une vigueur corporelle et une fraîcheur d'esprit qui devaient plonger dans l'étonnement ses juges et ses gardiens, il témoignait de la réalité des faits sur lesquels repose la foi chrétienne et il convaincait les esprits chancelants. Une telle visite apportait plus de fruits que le visiteur n'en retirait. » Ce passage est tiré de la première conférence, sur les relations internationales dans l'ancien monde dans leur rapport avec la propagande chrétienne. M. Z. montre que l'on voyageait beaucoup et volontiers au premier siècle de notre ère. Le milieu où le christianisme était apparu était précisément celui qui fournissait la population flottante des grandes villes de l'empire, une classe cosmopolite, ouverte et active de marchands et de gens d'affaires. C'étaient de continuelles allées et venues entre les centres principaux. M. Z. cite des exemples dans les premiers siècles du christianisme. Le plus ancien et non le moins connu est donné par le ménage Aquila et Priscilla. Les deux conférences suivantes se rattachent aussi à l'histoire de la propagation du christianisme et forment un ensemble avec la première. Tandis que dans celle-ci, M. Z. étudiait les conditions dans lesquelles s'est exercée la prédication évangélique

et les causes extérieures qui l'ont facilitée, dans la deuxième, il décrit la méthode de cette propagande au temps des Apôtres. Enfin la troisième est consacrée à ce que les protestants allemands appellent la mission intérieure. Il faut que chaque chrétien se fasse missionnaire auprès du prochain et, sans attendre l'intervention de la hiérarchie, cherche à amener le règne de Dieu ici-bas. L'apôtre de ce christianisme pratique est saint Jacques. Dans l'étude que M. Z. fait de son épître, il est amené à traiter des rapports sociaux des chrétiens entre eux. Une des questions, qui se rattache à cet ordre de problèmes, est celle de l'esclavage. M. Z. lui a consacré tout un discours académique en 1879 et a réuni les textes qui témoignent des sentiments de l'ancienne Église, depuis la lettre à Philémon jusqu'aux Pères cappadociens. Dans ce volume de mélanges, un deuxième groupe d'articles a pour objet le culte chrétien. Il comprend les deux conférences sur le dimanche dans l'ancienne Église et sur l'adoration de Jésus au temps des Apôtres ; on peut y joindre un troisième discours sur la règle de foi et le symbole baptismal. A ces discours se rattachent deux suppléments : dans l'un, M. Z. a traduit les plus anciennes prières conservées par nos documents. Le lecteur français les retrouvera dans les *Origines du culte chrétien* de M. Duchesne, pp. 49 sqq. Dans l'autre supplément, se trouve la traduction d'une homélie sur le dimanche que M. Z. attribue à Eusèbe d'Emèse. Enfin une dernière conférence de M. Z. échappe à l'essai de classement que nous avons tenté. Elle a pour sujet Constantin et l'Église. Il faut ajouter que M. Zahn a accompagné son texte de notes abondantes. Les textes principaux relatifs aux questions traitées y sont rassemblés et discutés. Grâce à ce complément, son recueil a une valeur scientifique et n'est pas seulement une œuvre de haute vulgarisation.

Depuis que j'ai énuméré quelques périodiques consacrés à l'étude du christianisme, M. W. Bousset [10] a fondé une nouvelle revue bibliographique : *Theologische Rundschau* (Freiburg i. Br., Mohr ; 1e année, 1897-1898, 664 pp. in-8 ; puis à 12 nos : prix : 6 Mk.). Le but est de faire connaître rapidement les résultats du travail scientifique aux pasteurs protestants qui sont absorbés par le ministère pratique. Cette revue ne publie pas de comptes rendus isolés, mais groupe les livres d'après la nature des sujets. Chaque spécialité est confiée à un homme compétent. Voici quelques-unes des rubriques de cette revue : Ancien Testament (Bertholet), Théologie paulinienne (Grafe), Socialisme (Traub), Histoire d'Israël (Meinold), Histoire du monachisme (Grützmacher), ancienne littérature chrétienne (Bernoulli), Synoptiques (Weiss), histoire de l'église réformée (Staehelin), apologétique (Mayer), etc. La manière pratique dont cette Revue est dirigée la rend tout à fait propre à atteindre son but.

Paris.

(*A suivre*). Paul Lejay.

NOTES DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE[1]

VII

JÉSUS-CHRIST ET LES ORDRES

Puisque dans ces derniers temps, l'attention a été attirée sur les textes médiévaux dans lesquels on montre Jésus-Christ revêtant d'avance les sept ordres ecclésiastiques (TRAUBE, *Byz. Zeitschr.*, IV [1895] 491, 646 ; MORIN, *Revue Benéd.*, XIV [1897] 100 sq.), la publication des lignes suivantes ne paraîtra peut-être pas sans à-propos. Elles se trouvent dans un ms. de Munich, 6330, s. VIII-IX, fol. 49[b], entre une homélie de Columban (inc. « o tu vita quantos decepisti », MIGNE, *Patrol. lat.*, LXXX, 239), et le sermon pseudo-augustinien, *De die iudicii* (inc. « o fratres carissimi, quam timendus est dies ille », MIGNE, XXXIX, 2210).

« Quando Christus implevit VII gradus ecclesiae. primus gradus lector quando aperit (*sic*) librum Isaiae prophetae et dixit spiritus dei super me (Luc, 4, 17 sq.). II. exhorcista quando eiecit VII demones de Maria Magdalena. III. subdiaconus quando de aqua vinum fecit. IV. diaconus quando lavit pedes discipulorum. V. presbiter quando accepit panem et benedixit. VI. ostiarius quando portas inferni fregit. VII. episcopus quando apostolos benedixit ».

Une esquisse de cette conception antihistorique peut être reconnue dans les « Accounts of the falling asleep of Mary » (Forbes ROBINSON, *Coptic apocryphal gospels*, Cambridge, 1896, p. 52 ; *Texts and Studies*, IV, 2). Nous y voyons que le Christ lui-même s'est créé un archevêque (Pierre), des prêtres, des diacres, des psalmistes, des lecteurs et des portiers. Cf. DIEKAMP, *Hippolytos von Theben*, Münster, 1898, p. XXXIX.

VIII

SALVE SANCTA PARENS.

Parmi les parties les plus populaires du *Carmen paschale* de Sedulius, une œuvre qui d'ailleurs a été beaucoup lue, il faut compter l'apostrophe émue adressée à la sainte Vierge, II, 63-69. Les vers 63 et sq. : « salve sancta parens enixa puerpera regem, qui caelum terramque tenet per saecula » ont pris place dans le missel romain (voir plus bas). Le v. 68 : « nec primam similem visa es nec habere sequentem » a trouvé son emploi dans le bréviaire : (cf. O. BARDENHEWER, *Der Name*

1. Voir *Revue*, III (1898), 383 et 562.

Maria, p. 108 n. 2) et a été imité par Conrad d'Hirschau dans son jugement sur Cicéron (voir son *Dialogus super auctores*, ed. G. Schepss, Würzburg 1889, p. 51, 12 sq. : « vix similem in prosa vel praecedentem [ce mot remplace déjà le mot poétique *primus* dans l'*Opus paschale* en prose de Sedulius, II, 5, p. 201, 9 Huemer] vel subsequentem habuit »). La première moitié du v. 69 : « sola sine exemplo » a été empruntée par l'auteur de l'évangile apocryphe de nativitate Mariae (cap. 4, p. 116, Tischend.[2]), lequel vivait d'après Tischendorf au temps de Charlemagne, et aussi par le moine de Conques qui ajouta au XIe s. un troisième et un quatrième livres aux deux livres de Bernard d'Angers sur les miracles de sainte Foi. (*Liber miraculorum S. Fidis*, IV, 8, p. 189, Bouillet). La citation du missel romain (par ex. : Missa motiva de B. M. V. a pascha usque ad pentec.) n'est pas textuelle, comme on le sait. La voici : « Salve, sancta parens, enixa puerpera regem, qui caelum terramque *regit in saecula saeculorum*. » On peut voir déjà par l'apparat critique de Huemer que *regit* est la glose de *tenet* dans l'expositio in paschale carmen (p. 333 H.) de Remy d'Auxerre. Au contraire, on n'a pas encore remarqué, je crois, la substitution de *regere* à *tenere* chez plusieurs poètes, imitateurs de Sedulius : dans Paulinus Petricordiae, *Vit. Mart.*, V, 556 sq. « spes omnis in illo est, qui caelum terramque regit » ; dans Fertharius (depuis 848 abbé du Mont-Cassin) *de miraculis S. Benedicti*, 195 (*Poet. lat. aevi Carol.*, III, p. 398) « qui caelum terramque regis per saecula, Christe » ; et enfin dans le premier des vers détachés des précédants et reconnus comme pseudo-damasiens par I. B. de Rossi (*Bullet.* IV (1884/85) p. 30 sqq. Ces vers sont conservés dans le Chronicon Benedicti (*Mon. Germ. S. S.*, III, p. 697) composé vers 968 (Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, I^6, 430) et dans le *Vaticanus* 5696 (Mai, *Nova patr. bibl.*, I, 2, p. 212).

IX

INSCRIPTION DE SAINT-PIERRE.

L'inscription du battant de gauche de la grande porte de la basilique de Saint-Pierre, porte ornée de plaques d'argent par le pape Honorius I (625-638), commence par les vers suivants : (De Rossi, *Inscript. christ. u. R.*, II, 1, p. 145, n° 5 de la première *Sylloge* du *corpus* Laureshamense, du IXe s. ; L. Duchesne, *le liber pontif.*, I, p. 325) :

« Lux arcana, dei verbum, sapientia lucis
Atque coruscantis splendida imago patris
Ad nos descendit nec quo fuit esse recessit,
Ut caecas mentes erueret tenebris. »

De Rossi entend le troisième vers avec Fleetwood : « nec tamen cessavit esse quo fuit antea, i. e. in caelo » et rejette tout changement. Il

est sûr que ce vers doit donner le sens indiqué par Fletwood; mais il n'est pas moins sûr qu'il ne le présente pas dans le texte qui nous est parvenu. *Recedere* peut être pris dans le sens de *cessare*, mais ne peut comme celui-ci être suivi d'un infinitif. La logique exige que le séjour antérieur et permanent du Christ soit désigné aussi clairement que le but de sa venue du ciel (*ad nos*). Tout reprendra l'ordre le plus parfait, si on rétablit par une légère altération des lettres de la tradition :

« Ad nos descendit nec quo fuit *etere* (i. e. aethere) *cessit* ».

Du grand nombre de parallèles qui établissent cette conjecture, qu'il suffise de citer : Sedul., *pasch. carm.*, I, 351 sqq.

« Christe, fave votis, qui mundum in morte iacentem
Vivificare volens quondam terrena petisti
Caelitus, humanam dignatus sumere formam,
Sic aliena gerens, ut nec tua linquere posses. »

Cassien, *contra Nestor.*, VII, 22, 4 p. 380, 24 sqq. Petschenig : « Agnosce ergo quam ridicule et stulte putes non potuisse eum caelum ascendere, qui, cum descendisset in terris, nunquam afuisse dicatur e caelo » (cf. ibid. IV, 6, 5, et 6 p. 292, 23 sqq. et 293, 7 sqq.); Pseudo-Boet., *de fide cathol.*, p. 183, 212 Peiper : « Ascendit in caelos ubi, in eo quod dei filius est, numquam defuisse cognoscitur » (cf. l'extrait de Schepss, *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.*, XXXVIII [1895], p. 274, 108); Brev. Rom., *respons. in circumcis. Dom. ad lect. VI* : « iacebat in praesepio et fulgebat in caelo »; *Martyrium* de sainte Catherine (Texte C) dans J. Viteau, *Passions des Saints Écaterine* etc., Paris, 1897, p. 53 « ἀνῆλθεν εἰς οὐρανούς, ὅθεν οὐδαμῶς ἀπελέλειπτο, κἂν καθ' ἡμᾶς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη ».

X

LIUDPRAND ET LES PRIAPEA.

Dans ses *Schedae criticae in scriptores et poetas Romanos*, (Berol. 1895) qui témoignent d'autant de pénétration que de lecture, Paul de Winterfeld a conclu (p. 21) du récit que fait Liudprand de la mort de l'empereur Arnulf (*Antapodosis*, I, 36; *Mon. Germ. S. S.*, III, p. 284) que l'évêque de Crémone, « ut solet obscenissima quaeque sectari » a lu les *Priapea*. On lit en effet dans la pièce 46 de ce recueil, v. 8 sqq. : « erucarum opus est decem maniplis, fossas inguinis ut teram dolemque cunni *vermiculos scaturrientis*, » et Liudprand raconte au sujet d'Arnulf : « minutis vermibus... vehementer afflictus spiritum reddidit. Fertur autem quod praefati *vermes* adeo *scaturrirent*, ut nullis medicorum

curis minui possent. » Le terme de la comparaison est ici « les vers grouillants », mais ici et là ils jouent un rôle tout différent. Liudprand avait un modèle plus exact, du moins dans le cas présent, dans le récit biblique de la mort d'Antiochus (II *Mach.* 9, 9 « ita ut de corpore impii *vermes scaturrirent* »; cf. *De mort. persec.* 33, 9 p. 211, 19 Brandt-Laubmann; *Passio SS. Bonosi et Maximiliani*, 5, chez Ruinart, p. 612, de l'édition de Ratisbonne). Il devait s'en souvenir plutôt que d'une poésie païenne et obscène. Sur des souvenirs des *Priapea* dans le poème chrétien contra Flavianum cf. M. Ihm, *Rhein. Mus.*, LII (1897), 210.

XI

SOL INTAMINATUS.

De même que I. B. Mayor, j'ai depuis longtemps remarqué la fréquence de la pensée que le soleil n'est pas souillé par les ordures sur lesquelles il luit. Aux passages de Diogène Laërce, d'Origène et autres Pères grecs, d'Augustin et de Jérôme, cités par le savant anglais, *The Classical Review*, XI (1897), 449, je suis en mesure de joindre les suivants : Evodius,, *de fide contra Manich.*, 24 (*Corp. script. eccl. lat.* vol. XXV, Aug., sect. VI, p. 961, 21 sqq.) : « Cum manifestum sit solem istum, cui genu flectunt, in omnibus stercoribus et putoribus radios suos expandere et eos nusquam coinquinari. » Leo, *serm.* 34, 4 (Migne, LIV, 247 sqq.) : « Si enim lux ista visibilis nullis immunditiis quibus superfusa fuerit, violatur nec radiorum solis nitorem, quem corpoream esse creaturam non dubium est, loca ulla sordentia vel caenosa contaminant, quid illius sempiternae et incorporeae lucis essentiam potuit qualibet sui qualitate polluere? » *Conversio S. Afrae* 1, dans Krusch, *Passiones vitaeque SS. aevi Merov.* p. 55, 13 sqq. : « Non sordes inquinatae potuerunt inquinare Domini claritatem, nam et lux de caelo veniens et splendor solis, dum circa cloacas et lutulentas plateas funditur, mundus levatur in caelum » *Carmen de S. Lucia*, 444 f. dans Harster, *Novem vitae SS. metr.* p. 141 : « Velut iubar horrida sordes, cuius contactu maculis non participatur. » Gottschalk de Limburg, *opusc.*, III, 10 dans Dreves, *Hymnologische Beitr.*, I, 115 « qui (Christus) sol iustitiae nec clarior fit, si super aurum fulgeat, nec obscurior, si in cloacae stercus splendeat. »

Mais aussi l'idée contraire que les rayons du soleil sont souillés par les objets qu'ils éclairent et ont besoin d'être purifiés, a trouvé son expression sous une forme plastique dans l'Apocalypse de Baruch 8, dans James, *Apocrypha anecdota*, II, p. 90 (*Texts and Studies*, V, 1).

Munich.

Carl Weyman.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

L'AMBROSIASTER

ET LE JUIF CONVERTI ISAAC

CONTEMPORAIN DU PAPE DAMASE

Il est peu de questions aussi célèbres, dans l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne, que celle de « l'Ambrosiaster », nom par lequel on désigne l'auteur inconnu des Commentaires sur saint Paul, attribués autrefois à saint Ambroise. L'intérêt que les savants ont toujours pris à ce problème est pleinement justifié par la valeur même de de l'ouvrage, quasi unique dans son genre à certains points de vue, et par son importance pour la critique du texte latin du Nouveau Testament.

Depuis plusieurs années, j'ai réuni sur ce sujet quantité de notes, dont la mise en œuvre eût peut-être fini par former un livre de passable étendue. Mais, comme il est fort incertain qu'il me soit jamais donné d'écrire ce livre, je cède volontiers aux instances qui m'ont été faites, en indiquant d'une façon sommaire les résultats auxquels je suis parvenu, afin que d'autres plus habiles et moins dépourvus de loisirs puissent en profiter, s'il y a lieu.

Pour abréger et en même temps pour mettre un peu d'ordre dans ce qui va suivre, je commencerai par formuler quatre propositions sur lesquelles il importe d'être bien fixé avant de pénétrer au cœur même de la question.

1° Le problème de l'Ambrosiaster n'a pas été jusqu'ici résolu. Ce n'est pas le lieu de discuter par le détail les chances des différents noms mis en avant jusqu'à ce

jour : Ambroise de Milan, Hilaire de Poitiers, Hilaire, diacre de Rome, Hilaire de Pavie, Hilaire de Syracuse, Tychonius, Julien d'Aeclanum, Remi, le prêtre Faustin, etc. Il suffira de constater qu'aucune de ces hypothèses n'a trouvé grâce devant la critique : on les a jugées toutes, ou complètement inadmissibles, ou du moins sans fondement sérieux [1].

2° L'Ambrosiaster et l'auteur des questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament sont un même personnage. On l'avait généralement admis jusqu'à C. Marold, qui, en 1884, s'efforça de démontrer le contraire [2]. Ceux de ses arguments qui paraissent avoir le plus de force et de précision reposent sur des données absolument inexactes, comme il est aisé à chacun de s'en convaincre [3]. Un examen tant soit peu attentif des deux séries d'écrits ne saurait laisser de doute touchant l'identité d'auteur.

3° L'Ambrosiaster est bien contemporain du pontificat

1. C'est en ces termes que formule son jugement W. P. Dickson, auteur de l'art. « Ambrosiaster » dans le *Dictionary of Christian Biography* de Smith et Wace, I, 89-90. Arnold est du même avis dans la *Realencyklopädie für protest. Theologie*, 3e édit. I, 441 suiv.

2. *Der Ambrosiaster nach Inhalt und Ursprung* (*Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.*, t. XXVII, 1884, p. 415-470).

3. En voici quelques exemples : 1° D'après Marold, l'auteur des Questions désigne toujours les païens par le terme *pagani*, l'Ambrosiaster par *gentiles*. Réponse : L'auteur des Questions se sert du mot *gentiles*, par ex. qu. 77 (deux fois), qu. 126 ex novo test, part. 2, qu. 55 (quatre fois) etc. ; l'Ambrosiaster, du mot *pagani* Rom. 1, 23 et en douze autres endroits pour le moins. — 2° L'auteur des Questions cite une fois (qu. 109) l'épître aux Hébreux, ch. 7, en l'introduisant par ces mots : *Et in epistula data ad Hebraeos* ; puis, par deux fois, il donne à l'auteur de celle-ci le titre d'*apostolus*. L'Ambrosiaster (II Tim. 1, 3 suiv.) allègue précisément le même passage sous cette forme : *Et in epistula ad Hebraeos*. Ce fait suffit à Marold pour conclure à la non-identité d'auteur. — 3° Toujours d'après Marold, l'Ambrosiaster ne connaît qu'une seule épître de saint Jean, tandis que l'auteur des Questions en admet plusieurs. C'est inexact : l'Ambrosiaster (Rom. 12, 18 et 16, 23) cite sous le nom de *Iohannes apostolus* II Jean 7 et III Jean 1.

DE DAMASE (366-384). Les mots *in hoc tempore quo pax est* (Amb. 159 B[1]) sont loin d'avoir à cet égard l'importance qu'on a voulu leur donner dernièrement[2]. Mais il reste toujours les passages *usque ad Diocletianum, et novissime Iulianum, qui... coeptam persecutionem implere non potuit, quia desuper concessum non fuerat* (Amb. 457 A) et *ut cum totus mundus Dei sit, ecclesia tamen domus eius dicatur, cuius hodie rector est Damasus* (Amb. 471 D). Ces derniers mots ne sont pas une interpolation, tout le monde en convient à présent[3]. D'ailleurs, il est dit dans la question XLIV, 2243, que trois cents ans environ s'étaient écoulés depuis la ruine de Jérusalem jusqu'au moment où l'auteur écrivait. Enfin, la question CXV, 2353, mentionne les ravages exercés en Pannonie par les Quades et les Sarmates en 374 au temps de la moisson[4].

4° IL VIVAIT ET ÉCRIVAIT A ROME. Les témoignages multipliés et formels en faveur de la primauté de saint Pierre, la façon dont il parle de saint Damase, les usages et particularités liturgiques auxquelles il fait allusion l'insinuent déjà suffisamment. Dans la question CXV, 2349, il dit expressément *Hic enim in urbe Roma*. Les Mauristes ont cru que les questions LV et LXXXIV avaient été écrites ailleurs qu'à Rome, à cause de ces expressions *octavo kalendas aprilis pati debuit, quando aequinoctium habent Romani..... Et quia in primo mense, in quo aequinoctium habent Romani, sicut et nos* (col. 2252 et 2279), mais

1. AMB. = MIGNE, *Patr. Lat.* 17, 45-508; Qu. = même collection 35, 2213-2416.

2. Arnold (*Realencyklop.* art. cité) a prétendu en conclure que l'Ambrosiaster écrivait après la soumission des Goths, en octobre 382 : il n'a pas vu qu'il s'agit là simplement de la paix religieuse par opposition à l'époque des persécutions, et nullement d'une suspension d'armes.

3. Voir DICKSON, art. cité.

4. « Quid dicamus esse de Pannonia, quæ sic erasa est ut remedium habere non possit? » Cf. TILLEMONT, *Hist. des empereurs*, V, 70 et 830.

l'équinoxe opposé ici à celui des Romains n'est pas (le contexte le montre clairement) celui d'une autre région quelconque, mais bien celui qui était adopté parmi les chrétiens depuis le concile de Nicée. C'est pareillement à tort que les Bénédictins, dans leur Avertissement (Migne, 17, 43), ont regardé comme un indice de provenance non romaine ces paroles de l'Ambrosiaster (471 B) : *Nunc autem septem diaconos esse oportet, et aliquantos presbyteros, ut bini sint per ecclesias*; comme si cette expression était en contradiction avec ce que nous savons du nombre des prêtres à Rome dès l'époque de Dioclétien. *Aliquantus* signifie un nombre restreint, il est vrai, mais toujours passablement grand, et s'applique fort bien au clergé romain, par opposition à la *multitudo sacerdotum* et à la *magna copia levitarum* de l'ancienne Loi, dont l'auteur a parlé quelques lignes auparavant.

Ces quatre points énoncés, j'arrive immédiatement à faire connaître le résultat auquel m'ont conduit mes recherches personnelles sur cette épineuse question.

Le jésuite Sirmond publia en 1630, d'après un manuscrit de Pithou, l'opuscule d'un certain Isaac sur la Trinité et l'Incarnation [1]. Cet opuscule était évidemment identique à un écrit signalé par Gennade de Marseille dans son *De viris*, 26 [2]. Mais qui était cet Isaac ? Gennade lui-même ne fournit pas le moindre détail à ce sujet; dans le seul manuscrit ancien qui nous en soit parvenu (la collection gallicane, Paris, B. N. lat. 1564, du IXe siècle, ou peut-être de la seconde moitié du VIIIe) [3], le petit traité en question porte, fol. 11, le titre INCIPIT FIDES ISATISEX IVDAEO. Ce simple indice suffit à la saga-

1. Reproduit dans MIGNE, *P. Gr.* 33, 1541-1546.
2. Edition RICHARDSON, p. 71 suiv.
3. Décrit par Fr. MAASSEN, *Gesch. d. Quellen u. d. Literatur des canonischen Rechts*, p. 604 suiv.

cité pénétrante de Sirmond pour lui faire reconnaître dans l'auteur ainsi désigné le juif converti, Isaac, dont il est question dans l'histoire du pape Damase[1].

On peut à bon droit se demander si la pièce contenue dans le manuscrit de Pithou ne serait pas simplement un fragment détaché d'un ouvrage plus étendu, soit par le compilateur du recueil de canons, soit par quelque autre collectionneur plus ancien, tant elle commence et se termine brusquement. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de constater qu'une Exposition de foi, malheureusement fruste de la fin, publiée par Caspari dans ses *Kirchenhistorische Anecdota*, p. 304-308, présente avec le traité d'Isaac des points de contact indéniables qui accusent nettement, ou une source commune, ou bien des rapports de dépendance de l'une vis-à-vis de l'autre[2].

Mais, ce qui est beaucoup plus important, et ce que nul ne paraît avoir remarqué jusqu'ici, c'est que les deux Expositions de foi, celle d'Isaac et celle qu'a éditée Caspari, offrent, au point de vue philologique, certaines ana-

1. Aux arguments de Sirmond on peut en ajouter un nouveau, tiré de la forme que revêt le nom d'Isaac dans les anciens documents. Dans le *Parisin.* lat. 1564, en tête de l'opuscule théologique, nous trouvons ISATIS, manifestement pour « Isacis »; dans la pièce XIII de la *Collectio Avellana* (C. S. E. L. XXXV, 55), le calomniateur de Damase est nommé à l'accusatif « Hisacem ». Dans les écrits de Priscillien, le nom du patriarche Isaac est devenu régulièrement « Isac ».

2. Lors d'une visite que je fis au Mont-Cassin en mars 1897, Dom A. Amelli me fit savoir qu'il était parvenu, de son côté, à reconnaître dans Isaac l'auteur de l'*Expositio* éditée par Caspari. Je n'oserais m'exprimer sur ce point d'une façon aussi affirmative. L'*Expositio*, il est vrai, même dans la partie où elle diffère de la pièce d'Isaac, présente des locutions familières à celui-ci. D'autre part, on y voit cité textuellement le fameux verset des trois témoins célestes (I Jean, 5, 7) : ce qui, joint à la façon dont le traité d'Isaac est utilisé, porterait plutôt à y voir une compilation d'époque postérieure. Autrement, il faut convenir que les deux opuscules offrent entre eux à peu près les mêmes rapports qu'on constate entre les diverses rédactions de l'Ambrosiaster et surtout des *Quaestiones* sur l'Ancien et le Nouveau Testament.

logies assez frappantes avec la double série des écrits du mystérieux Ambrosiaster.

Pour démontrer la légitimité de cette assertion, il sera indispensable de nous engager dans une série de détails assez arides : j'ai la confiance que les esprits accoutumés à traiter sérieusement ces sortes de matières me le pardonneront sans peine.

Voici donc d'abord quelques expressions communes, soit à Isaac, soit à l'anonyme de Caspari, et à l'Ambrosiaster :

Hoc genere. — Hoc genere tria sunt non unum (Is. 1541 C) ; hoc igitur genere reos facit eos (Amb. 57 B) ; hoc etiam genere antiqui medici (Amb. 138 A); hoc utique genere, id est, per sacerdotem (Qu. XLVI, 2246).

Nascibilitas. — Non tamen nascibilitas (Is. 1541 C) ; nativitate aut innascibilitate (Is. 1543 B) ; in caritate renascibilitatis (Amb. 179 C) ; forma renascibilitatis (Qu. L, 2250) ; renascibilitatis donum (Qu. LIV, 2252) ; in primordio renascibilitatis (Qu. CXV, 2347) ; non ergo accusat renascibilitas nativitatem (Qu. CXXVII, 2382).

Solitarius. — Neque, quia Paraclitus est, solitarium (Is. 1542 B) ; neque iterum unum ut solitarium (Is. 1542 B); ne Deus omnino solitarius putaretur, declaravit non propterea unum dici Deum ut solitarius aestimetur (Qu. CXXII, 2367) ; non sicut Iudaei aut haeretici solitarium (Casp. 304. L'éditeur renvoie en note à la formule de foi dite de Damase « non sic unum Deum quasi solitarium », Hahn, Bibl. der Symb. 3e édit. p. 275).

Ratio non admittit. — Ratio veritatis non admittit (Is. 1543 A) ; nec lectio docet nec ratio admittit (Qu. XLV, 2245).

Non cadere in. — Inaequalitas in Deum non cadit (Is. 1544 A) ; sed haec tria in Deum non cadunt (Is. 1544 B ; cf. Casp. 307) ; quia non cadit in Deum (Amb. « Quidam mss. » 75, note *a*) ; in rerum naturam non cadit (Amb. 87 A) ; in humanum sensum non caderet (Amb. 195 A).

Ac per hoc. — Ac per hoc opus Filii (Is. 1544 C). Cette expression est tellement fréquente dans Amb. et Qu. qu'on tomberait difficilement sur une colonne quelconque sans l'y rencontrer une ou plusieurs fois. Je l'ai notée jusqu'à 121 fois dans le Commentaire sur saint Paul, et plus de 65 fois dans les *Quaestiones*.

Convenit. — Fidei igitur nostrae non convenit ut... Fidei ergo nostræ sic convenit ut (Is. 1546 A. B) ; sed non convenit, quia (Qu. XXIII, 2229) ; istud et rationi convenit (Qu. XCI, 2285) ; sed

hoc non sic convenit rationi (Qu. CVIII, 2324) ; quomodo convenit ut... sit in æternum ? (Qu. CIX, 2329).

Mysterium trinitatis. — Non... solitarium, sed in mysterio Trinitatis (Casp. 304 suiv.) ; Dei cognitionem in mysterio Trinitatis (Amb. 72 C) ; ostendit mysterium Trinitatis (Amb. 50 A) ; veritas est mysterium Trinitatis (Amb. 191 C) ; Trinitatis mysterium a nullo sic potuit explanari (Amb. 195 B) ; ut Trinitatis mysterium iu unius Dei natura (Amb. 246 B. Cf. le témoignage de C. Marold, article cité plus haut, p. 465 : « Sehr haüfig gebraucht der Ambrosiaster den Ausdruck *mysterium Trinitatis* ») ; sensum nostrum concludentes mysterio Trinitatis (Qu. XCVII, 2296) ; colere unum Deum in mysterio Trinitatis (Qu. CXIV, 2346) ; unus Deus sciatur in mysterio Trinitatis (Ex novo Test. part. 2, qu. XXVI, 2398).

Outre ces locutions isolées, on peut constater d'autres rapports plus généraux entre le style d'Isaac et celui de l'Ambrosiaster. Ainsi, il est évident, à première vue, que ni l'un ni l'autre ne sont ordinairement conformes, pour la construction des phrases, aux règles du *cursus*.

Gennade indique un autre caractère de l'écrit d'Isaac : c'est l'obscurité (*librum obscurissimae disputationis et involuti sermonis*). Cette obscurité, il est vrai, ne règne guère que dans la première partie de l'opuscule, celle où le théologien s'enfonce dans des calculs à perte de vue au sujet des nombres cinq, trois et deux. Chose curieuse, ces théories embrouillées à propos des nombres sont précisément une des choses que C. Marold reproche à l'auteur des *Quaestiones* : on peut voir, comme exemple, la question LXXXVII, qui ne le cède guère, sous ce rapport, au début du petit traité d'Isaac.

Celui-ci, dans le court fragment que nous possédons de lui, s'étend sur cette pensée, qu'il ne faut pas user, relativement au Fils de Dieu, des adverbes de temps, de lieu et de manière :

Is. 1544 B : quando, quomodo, vel ubi, non potest dici de eo. Quando enim tempus habet, ubi locum significat, quomodo mensuram videtur exprimere... quando, ubi, et quomodo, non licet dici, neque amplius scrutari.

L'Ambrosiaster pose le même principe à propos de I Tim. I, 4 (Amb. 462 B) :

> Inde enim quaestiones oriuntur, cum quid, et quando, et quomodo, et quare factum est tractatur : quae res impedit salutem.

Si de là nous passons à l'énoncé de la doctrine, nous trouverons un plus grand nombre encore de particularités dignes d'attirer notre attention.

Isaac envisage la résurrection du Christ comme un « exemple » donné par lui à tous les siens : *Exemplum resurrectionis omnibus sequentibus dedit* (Is. 1546 A). C'est presque toujours le même mot qui revient dans l'Ambrosiaster au sujet de ce mystère :

> Exemplum praecedit resurrectionis Domini Iesu (Amb. 291 D); exemplo Christi resuscitabit illos ex mortuis... resurrectionis futurae tenens pignus exemplum Salvatoris (Amb. 430 A); in Christo Iesu, quem a mortuis excitatum exemplum huius spei dedisse cognosceret (Amb. 461 C); resurrectionis exemplum habemus in Christo (Amb. 484 B).

On trouve affirmé avec une certaine insistance, dans Isaac, 1543 A, ce principe que l'homme, et l'homme seul parmi toutes les autres créatures, a été fait à l'image de Dieu :

> Nulla enim creatura facta est ad imaginem Dei, nisi sola hominis. Hic ergo homo, qui ex omnibus creaturis Dei a Deo imago statuta est...

Dans l'Ambrosiaster comme dans les Questions, nous retrouvons la même affirmation, mais avec des éclaircissements qui nous en dévoilent le sens exclusif et singulier : la femme elle-même n'a pas été créée à l'image de Dieu.

> Vir enim ad imaginem Dei factus est, non mulier... Mulier ergo idcirco debet velare caput, quia non est imago Dei (Amb. 240 B. D); imago Dei vir est, non femina (Amb. 259 A); illa autem imago *ad quam factus est primus homo* in solo viro est... Si

autem et mulier non velaret caput, esset et ipsa imago Dei (Amb. 436 B); igitur vir imago Dei est..., mulier autem... non est imago Dei (Qu. XXI, 2228); quid est, ut, cum vir et mulier una sint caro, vir imago Dei sit, et non femina? (Qu. XXIV, 2230); unus factus est homo ad unius Dei imaginem... sed et mulieri ista cernantur subiecta, quam constat Dei imaginem non habere... et mulieri datur, ut et ipsa imago Dei sit, quod absurdum est. Quomodo enim potest de muliere dici, quia imago Dei est...? (Qu. XLV, 2244); mulier non est facta ad Dei imaginem...; mulier autem ideo velat, quia non est gloria aut imago Dei (Qu. CVI, 2319 suiv.)

Cette singularité théologique paraît avoir excité grand ramage à Rome, à l'époque de son apparition. On en retrouve un écho significatif à un siècle et demi de distance dans un recueil de *Capitula* transmis à saint Césaire d'Arles par le Siège apostolique à l'occasion du second Concile d'Orange : la dernière des propositions qui y sont contenues vise directement l'opinion de l'Ambrosiaster refusant à la femme la prégorative d'avoir été créée, comme l'homme, à l'image de Dieu [1].

Au sujet de cette même création de l'homme, l'anonyme de Caspari voit dans le texte de la Genèse, 1, 26 suiv. *Faciamus hominem* etc., une expression du dogme d'un seul Dieu en trois personnes ; et, au commencement de son Exposé, il sent le besoin de justifier et d'expliquer l'emploi de ce mot *persona*, dont les hérétiques abusaient [2]. Même théorie par rapport aux paroles de la

1. « Ad imaginem Dei factus est homo illa imagine qua postea homo factus est Deus. In anima vero sexus diversitas non est. Si una in masculo aut femina anima est, quomodo vir dicitur imago esse Dei, femina imago viri ?... Ambo tamen imago Dei » (Hardouin. *Concil.*, II, 1104 D. Cf. J. B. Pitra, *Analecta sacra*, V, 162).

2. « Et in Genesi deus pater ad deum filium dicit : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Et denuo : *Fecit deus hominem ad imaginem Dei*. Igitur ter deum dicendo non tres deos dixit, sed unum deum in tribus personis demonstravit... Personas autem sic dicimus, ut non divinitatem haeretico sensu membris, sicut hominem, componamus ». (Casp. p. 304 suiv.)

Genèse, dans la Question XLV, 2244 [1]; même précaution à l'endroit du terme *persona* « que plusieurs, dit l'auteur, se refusent à admettre » dans la seconde partie sur le Nouveau Testament, Question LVII, 2408 [2].

Dans le même ordre d'idées, Isaac et l'auteur des Questions s'accordent à appliquer à la Trinité la formule *Tres unum sunt* :

> Tres... unum sunt, et vere unum quia tres sunt (Is. 1542 D); in uno tres sunt, et tres sunt unum... Tres ergo unum, et unum tres (Qu. LXXXVII, 2280 suiv.)

La façon de s'exprimer relativement à l'ordre des trois personnes divines donne lieu à des rapprochements non moins intéressants :

> Item tertius qui vere tertius est [non] [3] in ordine, eo quod non habeat illud natura ut sit tertius, hoc est Paraclitus Spiritus (Is. 1542 B); Spiritus autem sanctus non degener putetur, quia tertius ponitur (Amb. 448 A); Spiritum sanctum, qui tertius sit a Patre, secundus autem a Christo secundum numeri ordinationem, iuxta substantiam autem non esse (Qu. LXXXVII, 2280); Solent iterum praeiudicare Spiritui sancto, quod ideo degener intellegatur, quia in ordine tertius ponitur (Qu. XCVII, 2295); Filii Dei, qui post Patrem Deum secundus est, non natura, sed ordine (Qu. CXIII, 2341); Sed iam cesset calumnia : tertius enim ordine est, non natura (Qu. CXXV, 2376; cf. Qu. CIX, vers la fin).

Enfin, la procession du Saint-Esprit, dans l'Exposition de foi éditée par Caspari, est formulée de la façon sui-

1. « *Faciamus hominem a. i. e. s. nostram... Et fecit*, inquit, *Deus hominem, ad imaginem Dei fecit eum* : ut Deus dixerit, et Deus fecerit... Quod enim unus ad unum dixit, non aliam naturam significavit, sed personam. Cum enim Deus unus sit, tres tamen personae sunt ».

2. « Ne reprehensibile videatur quia personam dixi, solent enim hoc quidam abnuere ».

3. Le manuscrit Paris 1564, fol. 11v, a ici *non* aussi bien que l'édition de Sirmond; mais cette particule semble tout à fait contraire au sens, suffisamment indiqué par les citations suivantes, surtout les deux dernières.

vante, p. 305 : *Spiritus autem sanctus procedit*[1] *a Patre, et accipit de Filio.* L'auteur des Questions et celui du Commentaire sur saint Paul présentent une formule identique :

> Spiritum sanctum a Patre dicit procedere, et de suo accipere... Si a Patre procedit, et de Filio accipit... *A Patre*, inquit, *procedit* et *De meo accipiet* : ut a Patre procedere, hoc sit de Christo accipere (Qu. CXXV, 2374) ; hic alius Paraclitus... et de eo accipit, et a Deo procedit (Amb. 384 B).

Pour se rendre bien compte de la portée de ces différentes sortes de rapprochements, il ne faut pas perdre de vue que le petit traité d'Isaac qui en a fourni les éléments, joint au fragment publié par Caspari, ne remplirait pas trois pages de la Patrologie de Migne. Qu'on veuille aussi remarquer que nous ignorons complètement à quelle période de sa vie et dans quelles circonstances le juif converti composa l'opuscule retrouvé par Sirmond, si ce fut peu de temps après sa conversion, alors qu'il n'avait encore qu'une connaissance imparfaite du langage théologique, ou plus tard, à la veille des événements de 378, avant de retourner au Judaïsme. A tout prendre, la première supposition est en soi plus probable. Si l'écrit nous a été conservé avec le nom de son auteur, il est à penser qu'il aura d'assez bonne heure circulé dans le public et y aura rencontré une certaine approbation ; plus tard, le rôle odieux et la rechute d'Isaac auraient ôté toute envie de répandre ses productions, du moins en les laissant sous son nom[2].

1. Le manuscrit dont s'est servi Caspari (le même qui contient le fameux Canon de Muratori) porte *processet* : l'éditeur propose en note la correction *procedit*.

2. La question CXXV, 2376 se termine par ces mots : « Iam enim in libello adversus Arianam impietatem digesto reliqua plenius tractata sunt, quae Trinitatis complexa sunt indiscretam unitatem. » On pourrait être tenté de croire que le traité d'Isaac édité par Sirmond était peut-être un fragment du *libellus* dont il est ici question, de même que Lan-

Peut-être, après ce qui précède, trouvera-t-on qu'il est permis au moins de poser la question : l'introuvable Ambrosiaster ne serait-il pas, par hasard, ce même Isaac dont le seul écrit qui nous reste nous a permis, malgré sa brièveté, de constater un nombre relativement considérable d'analogies philologiques et doctrinales, soit avec les Commentaires sur saint Paul, soit avec les Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament ? Je dis simplement poser la question : car, lorsqu'il s'agit d'un débat littéraire aussi compliqué et qui dure depuis des siècles, ce serait se faire illusion que d'espérer parvenir d'un coup à une solution qui s'impose, à moins d'une découverte inespérée dans les manuscrits, ce qui n'est malheureusement pas ici le cas.

A première vue, il faut avouer que la physionomie du juif converti, calomniateur de Damase, répond assez bien à l'idée que nous donne de lui-même l'Ambrosiaster.

Voici en quelques mots ce que nous savons d'Isaac.

Juif d'origine, il abjura sa religion pour embrasser le christianisme. Son traité sur la Trinité et l'Incarnation atteste qu'il aimait à s'adonner, après sa conversion, aux spéculations théologiques. Malheureusement, il finit par se laisser gagner par la faction schismatique d'Ursin ; et, tandis que le chef du parti était exilé à Cologne, il se chargea, lui, de susciter à Rome les plus graves désagréments au pontife légitime. Il porta contre celui-ci une accusation capitale devant le tribunal criminel du préfet, n'épargna ni ruse ni violence, et fit si bien que l'église romaine se vit pendant quelque temps pour ainsi dire sans clergé. Le procès intenté par Isaac était mené avec tant d'habileté, qu'il absorbait toute la vitalité de la corporation

gen y a vu naturellement le *De Trinitate* de son Faustinus. Selon toute vraisemblance, l'anonyme a simplement en vue une des Questions précédentes, la XCVII^e^ *Adversus Arium*, publiée d'abord séparément, comme la CIX^e^ et sans doute plusieurs autres.

chrétienne ; et Damase courait déjà les plus grands dangers, lorsque l'empereur Gratien intervint directement et le sauva. L'accusateur ne put fournir la preuve des crimes infâmes reprochés par lui à l'évêque de Rome : en conséquence de quoi, il fut exilé dans un coin de l'Espagne. Ces événements se passaient vers 378/380. A cette dernière date, Isaac avait déjà « profané les célestes mystères en retournant à la Synagogue », sans doute sous l'impression de dépit que lui avait causée l'insuccès de sa criminelle intrigue. Les renseignements nous font défaut sur le reste de son histoire [1].

S'il y a eu, à Rome, à l'époque dont il s'agit, un personnage fait pour jouer le rôle d'Isaac tel qu'il vient d'être décrit, c'est à coup sûr notre Ambrosiaster : impossible de parcourir ses écrits, même d'une façon superficielle, sans en retirer l'impression que l'auteur réunissait en lui-même, à un degré peu commun, plusieurs des traits qui caractérisent dans l'histoire la figure de l'accusateur de Damase.

Avant tout, on peut dire de lui qu'il est critiqueur de sa nature, et critiqueur presque exclusivement de ce qui se rapporte aux hommes et aux choses d'Église. Ainsi, il se plaint que de son temps l'usage transmis à celle-ci par la Synagogue, de ne rien faire sans avoir pris l'avis des anciens, ne soit plus observé : il attribue ce changement, soit à la négligence, soit plutôt, dit-il, à la superbe du corps enseignant de l'Église qui veut avoir seul l'air d'être quelque chose [2]. C'est aussi par suite de la négligence, que la coutume juive d'avoir des maîtres spécialement

1. Voir sur tout ceci Tillemont, *H. E.*, VIII, 408 suiv. ; L. Duchesne, *Lib. Pontif.*, I, 214 ; Hardouin, *Concil.*, I, 841 suiv. etc.

2. « Et synagoga et postea ecclesia seniores habuit, quorum sine consilio nihil agebatur in ecclesia. Quod qua neglegentia obsoleverit, nescio : nisi forte doctorum desidia, aut magis superbia, dum soli volunt aliquid videri ». (Amb. 475 D. 476 A).

chargés d'apprendre à lire aux enfants est tombée ne désuétude chez les chrétiens [1]. Il trouve pareillement à reprendre à la façon dont on pratique l'assistance à l'égard des veuves chrétiennes, et impute les inconvénients signalés par lui ou à l'incurie ou à une condescendance coupable vis-à-vis des personnages influents [2]. Le canon même de la messe n'échappe pas à sa censure. Les prêtres ont tort de dire *summus sacerdos tuus Melchisedech :* c'est au Christ seul que convient cette épithète, Melchisédech n'a droit qu'à la qualification de prêtre du Très-Haut [3]. On connaît sa célèbre diatribe intitulée *De iactantia Romanorum levitarum* (Qu. CI, 2301) : là, comme en plusieurs autres endroits, dans son ardeur à mettre en relief la dignité des simples prêtres, il va presque jusqu'à vouloir égaler ceux-ci aux évêques (cf. Amb. 388 C ; 470 A. B.) Il s'étend avec complaisance sur les inconvénients qui résultent de l'ambition et du faste mondain dans les hauts dignitaires de l'Église : les homicides, les désordres de mœurs et toutes sortes de crimes (Amb. 482 C.). Ce sont là précisément les accusations que les ennemis de Damase et les auteurs mal informés de l'époque affectaient de faire retomber sur lui aussi bien que sur son compétiteur, Ursin [4]. Enfin, il pose en prin-

1. « Magistri vero exorcistae sunt... sive ii qui litteris et lectionibus imbuendos infantes solebant imbuere, sicut mos Iudaeorum est, quorum traditio ad nos transitum fecit, quae per neglegentiam obsolevit. » (Amb. 387 D. 388 A. Cf. 250 A).

2. « Fidelium viduae nunc multum gravant ecclesiam, et eorum qui locupletes videntur mundi... Quod multum obest : cum enim his datur, ceteris aut minus aut non datur, quibus magis dandum est... nunc inveniuntur inter eas non tantum duum aut trium maritorum uxores, sed et quae turpius vixerint : quod aliquando per neglegentiam fit, aliquando potentatu insinuantis. » (Amb. 478 D. 479 A).

3. « Similiter et Spiritus sanctus, quasi antistes, sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt. » (Qu. CIX, 2329).

4. Cf. Tillemont, *H. E.* VIII, 390 et suiv.

cipe qu'il est permis de murmurer contre les supérieurs et ceux qui sont chargés de gouverner, pourvu qu'il y ait à cela un juste motif : les plaintes à leur endroit ne sont défendues que lorsqu'on incrimine leur conduite sans fondement [1]. Au reste, s'il ne faut pas accueillir à la légère toutes sortes d'accusations contre ceux qui occupent dans la hiérarchie un poste d'honneur, qui sont les vicaires du Christ, les prêtres de Dieu ; du moment cependant que leur culpabilité est hors de doute, il ne faut point hésiter à les dénoncer publiquement : les gens du commun, témoins de la correction infligée à un personnage constitué en dignité, se tiendront eux-mêmes d'autant plus sur leur garde [2].

Une autre caractéristique de sa tournure d'esprit, c'est qu'il semble attacher un intérêt plus qu'ordinaire à une foule de particularités se rapportant de près ou de loin au judaïsme : on est étonné de le voir si au courant de ce qui a cours parmi les fils d'Abraham, de l'entendre émettre sur les choses de l'Église des appréciations et des préférences dans le sens juif qui ne se rencontrent nulle part aussi à découvert sous la plume des auteurs chrétiens.

Ainsi, non seulement il fait ressortir l'avantage qu'il y a à bien posséder l'Ancien Testament (Amb. 494 D), mais il connaît lui-même les opinions, les légendes, les apocryphes de provenance judaïque. Le nom de Juifs n'a été porté par les Israélites qu'à partir de Judas Machabée (Amb. 56 A ; Qu. LXXXI, 2274). Quant au nom d'Hébreu,

1. « Murmurare est falso ad invicem de praepositis et rectoribus queri, quantum ad mentem loci pertinet ; quia solet murmur fieri et iusta ex causa. » (Amb. 235 A).

2. « Quoniam huius ordinis sublimis honor est (huiusmodi enim vicarii Christi sunt)... Incredibile enim debet videri istum, qui Dei antistes est, criminose versatum... quando enim vident dignitosum virum erroris causa corripi, necesse est ut sibi caveant. » (Amb. 479 C. Cf. la fin de la Qu. CXXVII, 2386.)

appliqué soit au langage soit à la nation elle-même, il prend à partie à plusieurs reprises, et avec une vivacité dont on ne s'explique pas bien le motif, les juifs de son temps qui le faisaient dériver de Heber. Selon lui, ce nom tire son origine d'Abraham : *Hebraei* serait la même chose que *Abrahaei* légèrement modifié d'après les règles de l'euphonie (Qu. 2242 ; 2323 suiv; Amb. 415 B). A propos de I Cor. 2, 9, il prétend que saint Paul a cité l'Apocalypse apocryphe d'Élie[1], opinion que Jérôme ne tardera pas à réfuter. Pareillement, il voit dans II Tim., III, 8 un emprunt fait au livre apocryphe de Jannès et Mambrès[2]. Il fait remarquer ailleurs que les Juifs ont l'habitude de débiter toutes sortes de fables au sujet de leurs origines, de leur patriarches, des observances mosaïques ; il en cite plusieurs exemples, notamment la légende fabuleuse qui avait cours touchant la sépulture de Moïse[3], et une autre d'après laquelle les démons auraient prêté leur concours à Salomon pour la construction du temple[4].

Il a déjà été question plus haut de deux usages transmis, selon lui, par la Synagogue à l'Église, et pour

1. « Hoc est scriptum in Apocalypsi Heliae in apocryphis. » (Amb. 195 A). Les Mauristes font remarquer que deux mss. et toutes les éditions antérieures à la leur ont changé les cinq derniers mots en ceux-ci : *in Esaia propheta aliis verbis*. Ni Harnack (*Altchristl. Litterat.* I, 853 suiv.) ni Steindorff (*Die Apokalypse des Elias*, p. 20 suiv. Leipzig, 1899) ne mentionnent l'Ambrosiaster parmi les anciens auteurs qui ont connu et cité l'apocryphe en question.

2. « Exemplum hoc de apocryphis est ; Iannes enim et Mambres fratres erant magi » etc. (Amb. 494 A). Cf. Harnack, ouvr. cité, p. 858.

3. « Fabulis, quas narrare consueti sunt Iudaei de generatione suarum originum, de Abraham et Isaac et ceteris patriarchis, et his quae postea tradita sunt a Moyse » (Amb. 461 D. 462 B).

4. « Et quia ideo Moysis sepultura abscondita est, ne a magis excitaretur... et quia Salomon adiutorio daemoniorum templum aedificavit, in quo opere ingens multitudo laboravit, quid tam fabulosum ? » (Amb. 503 C).

lesquels il témoigne un attachement mélangé d'une certaine pointe d'amertume contre l'état de choses actuel : je veux dire, le droit des anciens à donner leur avis dans toutes les décisions à prendre, et l'institution des διδάσκαλοι ou catéchètes. Sur I Cor. XIV, 31 il mentionne une autre « tradition de la Synagogue, que l'Apôtre veut nous voir observer » : c'est que, dans les réunions où l'on traite de la religion, tous soient assis, les plus élevés en dignité dans les chaires, ceux qui viennent après eux sur des bancs, le reste de l'assemblée sur des nattes étendues à terre [1].

Cette prédilection marquée pour certaines coutumes de la religion israélite n'empêche pas notre anonyme d'écrire de sa meilleure encre un long article destiné a faire ressortir l'aveuglement du peuple juif (Qu. XLIV, 2240), de décerner parfois à celui-ci des épithètes fort dures (Qu. IX, 2413). Mais je ne pense pas qu'il y ait là un argument péremptoire contre la possibilité de l'origine juive de l'auteur : on peut voir, rien que par certaines productions dues à la plume de catholiques anglais de notre temps, que les convertis ne sont pas généralement des plus tendres envers leurs anciens coreligionnaires. Au reste, l'Ambrosiaster distingue soigneusement les juifs devenus fidèles de ceux qui ne croient pas encore (Amb. 134 B), et il ne permet pas aux chrétiens venus du paganisme d'insulter les fils d'Israël (Amb. 152 C). Tout en reconnaissant la rareté relative des conversions parmi ceux-ci (Qu. XLIV, 2243), il proclame hautement la supé-

1. « Haec traditio synagogae est, quam nos vult sectari... ut sedentes disputent, seniores dignitate in cathedris, sequentes in subselliis, novissimi in pavimento super mattas ». (Amb. 258 B C) A remarquer pareillement la réflexion curieuse au sujet de la *paenula* de saint Paul, II Tim., 4, 13 : « Apostolus natura Iudaeus fuit, nec quidquam habuit alienum. Unde ergo illi paenula ? Sed quia erat a Tarso, quos constat in societatem Romanorum receptos » etc. (Amb. 496 C).

riorité des juifs qui ont embrassé le christianisme sur les païens convertis[1]. Enfin, comme s'il craignait qu'on ne lui appliquât à lui-même l'épithète d'apostat, il fait remarquer à deux reprises que les apostats parmi les juifs ne sont pas ceux qui confessent le Christ, mais bien ceux qui persistent à nier la venue du Messie, si clairement prédite dans l'Ancien Testament[2].

A côté de ces traits se rapportant au judaïsme, on en trouve d'autres qui manifestent chez notre auteur une tendance à tout considérer au point de vue du droit, un étalage de sentences et d'érudition juridique, à travers laquelle on sent poindre l'âme du légiste. Il ne parle des « leges Romanae » qu'avec le plus grand respect[3]. Il cite de mémoire une constitution de Dioclétien contre les Manichéens, laquelle n'est connue que par un petit

1. « Semper Iudaeum anteponit praerogativa patrum, ut aut coronetur primus, aut damnetur : quia credens honorificentior est propter Abraham » etc. (Amb. 66 B C). « Sicut enim credentes praeferuntur, ita et cum diffidunt... » etc. (Amb. 67 C). « Hoc enim ait, ut doceat tunc prodesse ex genere Abrahae esse, si lex servetur, id est, si in Christum credatur, qui promissus est Abrahae : quia et suum meritum habent iustificati per fidem, et honore patrum sublimantur. » (Amb. 71 C D). « Quamquam multa sint, quae ad honorificentiam et meritum pertineant seminis Abrahae.. Ideo ait multum utile Iudaeis per omnem modum, quia filii sint Abrahae : anteponuntur enim gentibus, sed qui credunt... His dictis commendat credentes Iudaeos ; quia nihil obest eis, quia multi ex illis credere noluerunt » (Amb. 73 A. B. C.).

2. « Hic ergo servat legem, qui credit in Christo : si autem non credit, trangressor est legis, quia non recipit Christum, quem lex ad iustificationem venturum cecinit » (Amb. 71 D). « Recedentibus Iudaeis... hi reliquiae sunt, qui credendo in fide promissionis patribus factae persistunt, fideles effecti... Igitur apostatae habeantur necesse est, qui dum Christum non recipiunt, rei sunt violatae legis. » (Amb. 139 D).

3. « Nam quomodo fieri poterat ut Romanis legibus imbuti, quorum tanta auctoritas in servandis mandatis est, nescirent homicidium non esse faciendum ; quippe cum... et ceterorum malorum admissores puniant leges Romanae ? Denique tria haec mandata ab apostolis et senioribus data reperiuntur, quae ignorant leges Romanae... » (Amb. 346 C).

recueil de la fin du IVe siècle, la *Lex Dei* ou *Mosaicarum et Romanarum legum collatio* tit. XV, c. 3 (Amb. 493 D). Ailleurs, il mentionne une loi interdisant à Rome la pratique de l'astrologie (Qu. CXV, 2355), un édit de Julien permettant aux femmes de répudier leurs maris (Qu. CXV, 2348 suiv.), l'ancienne coutume romaine qui défendait aux femmes l'usage du vin (Amb. 437 A ; Qu. CXV, 2350), l'autopsie pratiquée jadis sur les corps des condamnés à mort (Amb. 138 A), l'impôt de la capitation personnelle qu'on appelait de son temps l'*aurum pannosum* (Qu. LXXV, 2269), l'autorité inattaquable des pièces olographes (Amb. 371 A), la désignation par les jurisconsultes des jours où l'on devait rendre la justice (Amb. 203 A), etc. Dans les matières même qui touchent directement aux choses de l'Église, il aime à faire montre de sa science du droit. Par exemple, dans la seule Qu. CII, contre Novatien, il rappelle le principe qu'il n'est pas possible d'être à la fois juge et accusateur dans le même procès (col. 2310), que l'office de l'avocat est de plaider la cause de son client conformément à l'ordre du droit (col. 2312) ; à deux reprises, on voit reparaître l'expression *ius ecclesiasticum* (col. 2310, 2312), déjà employée par lui ailleurs, notamment dans deux passages de la Qu. XCIII, col. 2287.

Ces trois caractéristiques de notre Ambrosiaster, son esprit frondeur et toujours prêt à censurer, ses accointances avec le judaïsme, le tempérament de légiste que révèlent ses écrits, tout cela semblerait confirmer les présomptions résultant de la comparaison de ces mêmes écrits avec l'opuscule qui nous reste du juif converti, Isaac. D'autre part, une objection s'offre à nous, assez sérieuse pour mériter d'être examinée de près.

Voici ce dont je veux parler. Il ne semble pas, à la façon dont l'Ambrosiaster parle des évêques et des diacres, qu'il ait été lui-même revêtu de l'une de ces dignités.

Mais il se peut qu'il ait été prêtre : Langen [1] croit même pouvoir l'affirmer, en se fondant sur un passage des Questions, et c'est là un des arguments qu'il a fait valoir en faveur de l'identification proposée par lui avec le prêtre Faustinus. Si cela était, il n'y aurait guère moyen de songer à Isaac, celui-ci n'ayant jamais, que nous sachions, été engagé dans la cléricature.

Le passage allégué par Langen se lit au commencement de la Qu. CXX (col. 2364), et est conçu en ces termes :

> Congruum est, fratres carissimi, devotissime Dei sacerdotem et praepositum plebis Christi exhortari populum sub cura sua positum in doctrina sana, sicut mandat apostolus, ut opus fidei pro temporis observatione omni cura diligentiaque alacri et devoto animo faciamus. Ieiunia etenim, quae nunc imminente die festo Paschae celebranda sunt, quid proficiant, quamvis non lateat, taceri tamen non debet.

Nous aurions là, d'après Langen, une homélie faite par un prêtre à son peuple à l'ouverture du Carême. Cela n'est pas impossible, à s'en tenir uniquement au texte. L'Ambrosiaster désigne très souvent les prêtres par le mot *sacerdotes*, et trois fois au moins par l'expression *antistites Dei* [2], tandis que la correspondance de saint Cyprien nous les montre en possession du titre de *praepositi* [3]. La seule difficulté serait que, d'après une opinion assez généralement admise [4], les prêtres romains, aux

1. *Geschichte der Römischen Kirche* (Bonn, 1881), p. 600 suiv.

2. Dans la Qu. CI, 2302, dans le passage déjà cité de l'Ambrosiaster, 479 C, et dans la Qu. CIX, 2325.

3 « Nobis qui videmur praepositi esse et vice pastoris custodire gregem... » (*Epist.* VIII, I. Édit. Hartel, 486, 6). Ce sont précisément les prêtres de Rome qui s'expriment de la sorte. — « Quarum iam causa audita praeceperunt eas praepositi tantisper sic esse, donec episcopus constituatur » (*Epist.* XXI, 3).

4. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 163.

quatrième et cinquième siècles, ne semblent pas avoir eu le droit de prêcher; mais cette règle n'est pas si bien établie, qu'elle n'ait pu laisser place çà et là à certaines exceptions.

Néanmoins, tout considéré, il semble assez malaisé d'admettre que l'Ambrosiaster ait réellement appartenu à l'ordre des prêtres. L'impression que laisse dans l'esprit la lecture de ses écrits est qu'il a dû être plutôt simple laïque. Qu'on veuille remarquer, en effet, la façon dont il parle des prêtres :

> Haec regula ecclesiastica est, tradita a magistro gentium, *qua utuntur sacerdotes nostri*, ut pro omnibus supplicent... (Amb. 466 A) ; *Sacerdotes autem*, *quos antistites dicimus*, regulam habent verbis sollennibus ordinatam et traditam sibi... *Nostri autem sacerdotes* super multos cotidie nomen Domini et verba benedictionis imponunt, sed in paucis effectus est (Qu. CIX, 2325) ; Spiritus sanctus, quasi antistes, sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut *nostri* in oblatione praesumunt (ibid. 2329).

Cette manière de dire « nos prêtres » ne se comprend guère que dans la bouche de quelqu'un qui n'est pas prêtre lui-même. Et qu'on ne s'étonne pas de voir un homme étranger à la cléricature prendre tant d'intérêt à tout ce qui touche à la discipline et au dogme : il y avait à l'époque à laquelle il écrivait, il y a encore aujourd'hui, notamment parmi les anglicans ritualistes, des laïques plus lancés dans les discussions religieuses que les ecclésiastiques eux-mêmes. Qu'on se rappelle seulement Tychonius le Donatiste, le célèbre professeur de rhétorique C. Marius Victorinus, et cet ex-tribun Hilarus qui prétendait s'opposer à certains développements introduits dans la liturgie de Carthage. Il n'est pas impossible que notre Ambrosiaster se soit visé lui-même, lorsque, à propos de Philémon, mêlé, sans être clerc, aux affaires de l'Église, il fait entendre que beaucoup de laïques s'ex-

cusent par humilité d'entrer dans le clergé [1], montrant d'autant mieux par là combien ils en seraient dignes.

Mais si l'auteur des *Quaestiones* n'était pas évêque, pas même prêtre, comment expliquer le commencement d'homélie cité plus haut?

J'ai eu parfois l'impression, je l'avoue, que les Questions CXVI, CXVIII et CXX-CXXI, dont fait partie cette homélie, pouvaient n'être pas authentiques : les caractéristiques du style de l'Ambrosiaster n'y étaient plus aussi apparentes, et le ton différait manifestement du reste de l'ouvrage. Après plus mûr examen, cependant, je suis convaincu qu'il n'y a pas de motif suffisant pour rejeter en bloc cette portion de la compilation. Dans la Qu. CXX elle-même, on retrouve cette locution si curieuse *Hinc est unde*, que j'ai notée vingt-quatre fois dans le Commentaire sur saint Paul, et qui revient plus souvent encore peut-être dans les Questions.

Étant donc admis que l'Ambrosiaster n'était pas prêtre, et que, d'autre part, le fragment homilétique formant la Question CXX est réellement de lui, voici la seule explication qui me vienne présentement à l'esprit. Ce n'est pas chose inouïe (plusieurs le savent par expérience), que de hauts personnages ecclésiastiques se fassent fabriquer par des hommes moins occupés ou plus capables, quoique parfois inférieurs en dignité, les discours, lettres et autres documents qu'ils doivent fournir en vertu du rang qu'ils occupent dans la hiérarchie. Précisément à l'époque dont il s'agit ici, nous voyons le diacre de Plaisance, Praesidius, s'adresser à saint Jérôme pour obtenir de lui un *Praeconium paschale*, qu'il lui était sans doute trop diffi-

1. « Quamvis autem clericus non fuerit Philemon, tamen intererat ecclesiasticis necessitatibus causa devotionis... Sunt enim multi, qui cum sint digni, excusant tamen, infimos semetipsos indicantes tanti ministerii : unde vere digni apparent » (Amb. 504 D).

cile de rédiger lui-même[1]. Il n'est pas dit que parmi les évêques suburbicaires, par exemple, il n'y ait eu, à l'époque de Damase, que des gens d'esprit auquels la prose officielle ne coûtait guère : nous savons pertinemment que celui de Tivoli, Paul, le consécrateur d'Ursin, était un personnage « ignorant et d'un esprit fort médiocre[2]. » Lui ou tout autre aura pu prier l'habile homme qu'était notre Ambrosiaster de lui composer quelques canevas de discours. Car il n'y a que cela, en réalité, dans ces quatre Questions : des fragments homilétiques tout décousus, d'une brièveté peu ordinaire, et, de plus, sans apparence de conclusion, à l'exception du dernier qui n'a que quelques lignes. Que si l'on trouve cette explication trop recherchée, je suis prêt à admettre toute autre que l'on jugerait plus probable Au pis aller, on imaginerait toujours sans peine qu'un écrivain du tempérament de notre Ambrosiaster se soit permis de laisser dans ses papiers quelques bouts de sermons, tels qu'auraient pu et dû, selon lui, en débiter un prêtre ou un évêque.

Avant de terminer cet essai, il ne sera pas hors de propos de faire remarquer combien il devient aisé d'expliquer la destinée singulière des deux séries d'écrits dont nous nous sommes occupés, dans l'hypothèse que leur auteur ne serait autre que l'ex-juif Isaac. A partir de 378, celui-ci disparaît brusquement et est exilé au fond de l'Espagne; de plus, son nom était devenu doublement odieux, à cause de la criminelle intrigue ourdie par lui contre Damase et de son retour à la religion juive. On

1 Migne *P. L.* 30, 182. Les éditeurs italiens avaient déjà insinué, et j'ai moi-même démontré ailleurs, que la lettre à Praesidius est sûrement authentique : c'est à tort qu'elle a été rejetée parmi les pièces faussement attribuées à saint Jérôme.

2. « Persuaso quodam satis imperito et agresti episcopo » (Rufin, *Hist. eccl.*, II, 10. Migne, *P. L.*, 21, 521 A).

concevrait dès lors, d'un côté, la confusion assez étrange qui se fait remarquer dans les manuscrits tant du Commentaire que des Questions ; de l'autre, le caractère anonyme ou pseudonyme de ceux-ci. Quelque vingt ans plus tard, un opuscule que tous les critiques ont cru pouvoir identifier, non sans raison, avec la question CIX sur Melchisédech [1], fut envoyé à Jérôme par un prêtre nommé Evangelus, afin qu'il lui en dît son avis. Voici le commencement de la réponse de Jérôme [2] :

> Misisti mihi volumen ἀνώνυμον ἀδέσποτον, et nescio utrum tu de titulo nomen subtraxeris, an ille qui scripsit, ut periculum fugeret disputandi, auctorem noluerit confiteri.

Ainsi, dès l'année 398, une partie des Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament circulait déjà sans nom d'auteur. Plus tard, on les adjugea à saint Augustin. Quant au Commentaire sur saint Paul, on sait que, vers 420, dans son IVe livre *Contra duas epistulas Pelagianorum*, c. 4, Augustin lui-même le citait sous le nom de « saint Hilaire [3] ». Ce même nom se retrouve parfois dans les manuscrits, en tête des prologues des Épîtres de saint Paul empruntés à l'Ambrosiaster [4]. C'est pareillement grâce à cette fausse attribution, qu'une ancienne traduction latine du travail de Théodore de Mopsueste sur les petites Épîtres, jointe au Commentaire de l'Ambrosiaster sur les trois premières, a passé jusqu'en ces der-

1. L'identification est d'autant plus plausible, que deux fois Jérôme écrit à Evangelus : une première fois, à propos du théologien fourvoyé qui voyait dans Melchisédech le Saint-Esprit en personne ; une autre fois, pour établir de la supériorité des prêtres sur les diacres et cela, en termes qui rappellent étrangement la Qu. CI de l'Ambrosiaster.

2. *Epist.* LXXIII, 1. Migne, *P. L.* 22, 676.

3. On a attaché trop d'importance à ce fait : saint Augustin, on le sait, est loin de pouvoir passer pour indemne d'erreurs au point de vue de la critique et de la précision des sources.

4. Samuel Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 32.

niers temps pour l'œuvre d'Hilaire de Poitiers. A la place de ce nom on verra plus tard apparaître celui de saint Ambroise : il fallait à tout prix mettre sous la sauvegardo de quelque nom universellement révéré une production dont on n'osait ou ne pouvait déjà plus dire le véritable auteur [1].

Et maintenant, qu'on n'aille pas croire que mon siège est fait désormais sur la question de l'Ambrosiaster. Non, mais j'ai cru que certaines coïncidences de langage entre les écrits de celui-ci et ce qui nous reste de l'Isaac contemporain de Damase valaient la peine d'être, pour la première fois, introduites dans ce débat si fameux. Pénétrant ensuite plus avant dans l'étude de la physionomie morale de ces deux personnages, il m'a semblé qu'elle n'offrait pas moins de points de ressemblance que leurs écrits. C'est tout ce que j'ai voulu dire : il ne me reste qu'à demander pardon au lecteur de l'avoir fait peut-être un peu trop longuement.

Abbaye de Maredsous.

Dom G. MORIN.

1. Dom A. Amelli s'apprête à publier le texte entier de l'Ambrosiaster d'après le ms. CL du Mont-Cassin, dont la *Bibliotheca Casinensis*, III, 316 suiv. n'a donné qu'une collation très imparfaite. Je doute que cette publication modifie sensiblement les données du problème : quoique d'une antiquité fort respectable, l'exemplaire cassinien ne contient qu'un texte fortement retouché, dont on a éliminé la plupart des traits vraiment intéressants.

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE[1]

IX

RICHARD SIMON ET JEAN LE CLERC

On connaît l'agréable page, devenue justement classique, où La Fontaine tout en contant les propos de table qui accompagnèrent « la défaite d'un pâté », met si finement en parallèle les deux plus célèbres journalistes de son temps : Pierre Bayle et Jean Le Clerc[2]. Entre le premier qui est plus vif et le second qu'on s'accorde à trouver plus grave, la balance reste adroitement suspendue : Bayle ne manque pas l'occasion d'un trait piquant et satirique ; « Le Clerc, pour la satire a bien moins d'habitude », mais, ses doctes qualités ne le font pas moins priser des gens de goût :

> Il est savant, exact, il voit clair aux ouvrages.
> Bayle aussi. Je fais cas de l'une et de l'autre main.
> Tous deux ont un beau style et le langage sain.
> Le jugement en gros sur ces deux personnages
> Et ce fut de moi qu'il partit,
> C'est que l'un cherche à plaire aux sages,
> L'autre veut plaire aux gens d'esprit.

1. Revue I (1896), 1, 159 ; II (1897), 17, 223, 525 ; III (1898), 117, 338, 508.
2. Lettre à M. Simon de Troyes, février, 1696.

Est-ce à dire que ce grave Le Clerc, le premier, semble-t-il, des journalistes doctrinaires, n'ait pas, lui aussi, sa fine pointe d'ironie et de satire? La Fontaine ne se fut pas hasardé à la lui dénier :

> Il paraît circonspect, mais attendons la fin :
> Tout faiseur de journaux doit tribut au malin.

On n'aurait au surplus, pour se convaincre de ses talents de vif et mordant polémiste, qu'à parcourir ses deux ouvrages contre R. Simon : *Les sentiments de quelques théologiens de Hollande*, et la *Défense des sentiments*[1]. Et si l'on en voulait un témoignage de plus, il suffirait de se rappeler le labeur extraordinaire que dut, pour répondre à ce jouteur singulièrement expert, s'imposer R. Simon, ne quittant de plusieurs semaines sa table de travail, et ne vivant que de quelques tasses de chocolat absorbées à la hâte, et sans désemparer[2]. Une pareille fièvre d'activité surprendrait moins chez le grand exégète, si la lecture de quelque rabbin l'eût provoquée : mais c'était un simple journaliste de Hollande qui s'en trouvait être l'auteur par une critique toute d'occasion et de circonstance : voilà qui ne fait pas un médiocre honneur au « folliculaire » calviniste, et vaut à ces deux ouvrages une comparaison au moins rapide avec l'*Histoire Critique du Vieux Testament*.

1. J. Le Clerc, *Sentiments de quelques théologiens de Hollande* sur l'*Histoire critique*, Amsterdam, 1685 ; *Défense des Sentiments* contre la réponse du *prieur de Bolleville*, Amsterdam, 1686. Ce sont deux recueils de lettres dans la manière libre et courante des articles de la *Bibliothèque universelle*, qui faisait d'ailleurs à cette même date sa première apparition.

2. Son neveu Bruzen de la Martinière, nous apprend (*Lett. ch. préf.*), qu'à ce régime R. Simon contracta une longue et douloureuse maladie d'entrailles : il aurait eu peut-être plus de droits que le bon Horace à écrire : *Ventri indico bellum*.

I

Il semble, à première vue, que jamais discussion n'ait eu pour origine des motifs plus petits, des préoccupations plus personnelles. R. Simon avait publié, sous le nom d'Origène, un projet de Polyglotte, où il reprenait, en les développant, quelques-unes des conclusions de son ouvrage. Il s'adressait dans cette brochure aux critiques de profession et leur demandait de lui communiquer leurs réflexions sur ce projet. Jean Le Clerc, qui était alors professeur de belles-lettres, de philosophie et d'hébreu à Amsterdam, répondit, sous le nom de Critobulus Hieropolitanus, par une longue lettre latine où les éloges les plus chaleureux n'étaient pas plus ménagés à la nouvelle entreprise du second Origène qu'à son Histoire Critique. Le Clerc laissait seulement percer le désir, d'ailleurs fort honorable, d'une collaboration plus ou moins directe aux travaux de la polyglotte. Rien n'était moins dans les vues de R. Simon : il répondit sèchement au jeune érudit qu'on croyait n'avoir rien oublié de tout ce qu'il remarquait dans une lettre où les erreurs au surplus ne manquaient pas. Puis il fit défense à son libraire de rien imprimer de tout ce que Le Clerc pourrait écrire sur ce sujet[1]. De tels procédés n'étaient peut-être pas exempts de quelque hauteur. R. Simon, qui les raconte fort complaisamment, ne paraît pas s'en être un seul instant douté. Il n'est pas sûr, on le voit, que la persécution améliore toujours les hommes. Le caractère non moins aigri de Le Clerc, qui avait aussi beaucoup souffert dans sa propre

1. Les premières pages de la lettre de J. Le Clerc et la réponse de R. Simon sont en tête de la *Réponse aux Sentiments* qui, dans toutes les éditions, fait partie des annexes de l'*Histoire Critique*.

confession religieuse, serait là au besoin pour en fournir une autre preuve[1].

Le jeune professeur se tint pour offensé, et, se rappelant une sorte de défi qu'en tête de *l'Histoire Critique*[2] Richard Simon avait adressé aux protestants, en paraissant douter qu'ils fussent en mesure de répondre solidement à son ouvrage, il se résolut de relever le gant.

Sa première éducation théologique avait été très forte : élève de Mestresat et de Turretin, il avait montré dans un ouvrage de jeunesse, les *Lettres de Libérius de Saint-Amour*, une rare connaissance de l'Écriture et des anciens Pères, en même temps qu'un dédain profond de l'esprit de la scolastique. Sans doute, en cherchant, comme il le faisait dans ce premier ouvrage, à enlever aux mystères du christianisme tout ce qu'ils ont proprement de mystérieux, il se retranchait lui-même assez hardiment de l'orthodoxie de la Réforme, mais il se plaçait du même coup parmi l'élite intellectuelle du protestantisme au XVIIe siècle, et allait prendre rang à côté des illustres latitudinaires de cette époque, Jean Locke et Philippe de Limborch, qui devaient bientôt d'ailleurs devenir ses amis.

S'il fallait en croire certains biographes de R. Simon, jamais adversaires n'auraient été au fond plus près de s'entendre[3]. Séparés par des motifs purement personnels, les deux antagonistes auraient été en somme guidés par les mêmes principes et animés du même esprit. Jean Le Clerc

1. Le Clerc apportait dans les discussions une âpreté d'humeur dont s'amusait fort Fontenelle. Comme le journaliste de Hollande voulait l'engager dans une polémique contre le Père Balthus au sujet des Oracles : « J'aime mieux, lui répondit-il, que le diable ait été prophète, puisque le père jésuite le veut et qu'il croit cela plus orthodoxe. » Le Clerc n'eût pas aussi aisément lâché prise.

2. « On aurait de la peine à trouver parmi les Protestants un homme capable d'y faire réponse. » *Préf. de H. C.*

3. C'est en particulier l'opinion de Bernus dans une étude déjà citée plus d'une fois sur R. Simon.

n'adopte-t-il pas la plupart des idées nouvelles émises par R. Simon ? et R. Simon de son côté ne témoigne-t-il pas de ce goût pour la libre critique et l'investigation sans limites qui sont les traits propres de l'école de Jean Le Clerc ? On n'aurait donc ici qu'un conflit d'amours propres, non une bataille d'idées, ou du moins la discussion, toute ardente qu'elle est, ne porterait que sur des questions de détail, et ce serait une fois de plus la preuve, si souvent administrée dans les querelles théologiques, qu'on ne dispute jamais plus âprement qu'entre gens qui sont à peu près du même avis.

Que la discussion n'ait pas toujours en effet plus de portée qu'avec Vossius ou Jurieu, qu'elle semble se réduire aux très humbles proportions d'un débat purement confessionnel, c'est ce qu'il n'est guère possible de nier. Le Clerc a beau passer aux yeux de ses coreligionnaires pour un esprit téméraire, sinon pour un hérétique, il n'en est pas moins de ce parti religieux qui le condamne, et il faut voir avec quel zèle il couvre les siens. Non seulement Cappel et Lihtfoot sont défendus contre des attaques à la vérité tout imaginaires ; mais Buxtorf et surtout cet « illustre Monsieur Bochart », si fort maltraité par R. Simon, sont comblés d'éloges, tout à fait inattendus. L'auteur du grand ouvrage sur les *Animaux de la Bible* n'avait obtenu qu'une assez dédaigneuse mention dans *l'Histoire Critique* ; grand faiseur d'étymologies, y était-il dit en passant, et dont l'érudition consiste à se servir de quelques dictionnaires. Sur quoi le théologien de Hollande prend feu et s'indigne de voir refuser à *l'incomparable* Bochart les louanges que tous les savants de l'Europe lui ont données jusqu'à présent. C'est Le Clerc cette fois qui dut tribut au

1. *Sentiments*, p 92. A quoi R. Simon répond très fortement : On fait des systèmes en histoire comme en philosophie. Tout système qui est appuyé sur de bons principes est vrai en quelque matière que ce soit. *Réponse*, p. 64 et 106.

malin : R. Simon ne manqua pas une si belle occasion d'exposer avec une verve plaisante la méthode étymomologique de l'érudit protestant : on sait, dit-il, que, d'après le Coran, Mahomet monta sur un animál devenu fameux dans son histoire et qui porte le nom de Borac. Quel est ce borac, d'ailleurs inconnu des philologues aussi bien que des naturalistes? Pour Bochart, nul embarras ; rien ne lui est plus facile que de montrer que c'est une bourrique, car bourrique est un ancien mot phénicien dont se servaient les Arabes, et des témoignages multiples permettent d'ailleurs d'affirmer que les bourriques de ce pays-là sont fort légères à la course. Veut-on savoir, en bref, la place de Samuel Bochart? elle est à côté de cet extraordinaire Guillaume Postel qui faisait d'Abraham le père des Brahmanes, considérait les Juifs ou Joudis comme les ancêtres des Hindous ou Indi, et assurait que le mot *chalan* signifie en hébreu à la fois fenêtre et astrologie, parce que les astrologues ont une lucarne ouverte sur les choses divines.

Visiblement, le malicieux exégète s'amuse : pourquoi aussi l'y invite-t-on, moins encore en louant à côté qu'en s'inspirant dans un tel débat de préjugés de parti? Ceux qui cependant concluraient de là que cette nouvelle polémique n'est qu'un assaut de traits d'esprits ou d'anecdotes érudites, une discussion de pure forme sans portée générale ni conséquences lointaines, ne pourraient guère, on va le voir, se tromper plus gravement.

II

Sans doute Le Clerc a commencé par se mettre à l'école de R. Simon. Il est incontestablement son élève et l'on aurait peine à exagérer tout ce qu'il lui doit. Au moment même où il le combat, l'influence involontairement subie

de ce maître reste encore indéniable. La remarque du reste n'est pas à son désavantage, et sa valeur personnelle n'en est pas diminuée. Est-ce qu'il n'est pas ridicule, dira Gœthe, de reprocher à un homme bien portant les bœufs, veaux, moutons qui ont servi à sa nourriture? et l'on sait si la plupart des théologiens du temps ont su choisir aussi bien leurs aliments. Le Clerc, par exemple, ne veut pas que les rédacteurs du Pentateuque et des parties historiques de la Bible soient des scribes publics, et il traite même cette hypothèse de rêverie digne de Tycho-Brahé et de Descartes[1]. Mais, que ce soient des rédacteurs officiels ou des écrivains particuliers, qui donc lui a appris que ce ne pouvait être en tout cas ni Moïse, ni les personnages mentionnés par une plus ou moins tardive tradition[2]? Il estime encore que le livre de la Loi a été rédigé par le Sacrificateur israélite envoyé de Babylone pour instruire les nouveaux samaritains, et que les autres livres, d'attribution incertaine, sont des recueils d'anciens mémoires : mais de qui donc tient-il cette idée de compositions anonymes, de date et d'origine différentes, antérieures aux écrits définitifs que nous avons aujourd'hui? Il reproche à R. Simon de n'avoir pas dit assez explicitement dans son ouvrage quelle occasion a fait prendre la plume aux auteurs sacrés, à quels événements ils font allusion, puisque aussi bien, dit-il, il ne s'agit pas ici de vérités éternelles comme dans un livre de géométrie. Mais qui donc a éveillé son attention sur ces questions qu'il n'était jamais venu à l'esprit de personne de

1. *Défense des Sentiments*, 2e lettre et *Réponse*, p. 72.

2. L'adhésion de J. Le Clerc semble même à R. Simon créer un danger nouveau. Il ne veut pas d'un Arminien pour allié : il limite donc ses affirmations, se corrige, fait des réserves. De là, la *Lettre touchant l'Inspiration des livres sacrés*, où les Scribes inspirés sont encore défendus, mais avec une circonspection marquée : l'œuvre critique de R. Simon est aussi une œuvre de stratégie.

se poser, et à qui donc Le Clerc doit-il en définitive cette conception tout historique de la vérité des Livres saints ? De même, n'est-ce pas l'influence de R. Simon qui se fait encore sentir sur lui, lorsque, reprenant à son compte sa critique si incisive de l'orthodoxie calviniste, il demande où la Bible enseigne la Trinité, dans quel passage Jésus-Christ s'est donné pour la seconde personne divine et s'est attribué les deux natures, ou bien encore lorsque, avec une verve imitée manifestement de l'exégète oratorien, il raille les traductions protestantes de la Bible, leurs pieux et amphigouriques commentaires sur l'habit de feuilles de figuier, figure de la justification, ou l'inutilité des Sacrements représentés par l'arbre du Paradis [1] ?

Ajoutons que, sur plus d'un point, le journaliste hollandais semble n'avoir rien cherché de plus que l'occasion d'un trait piquant : il blâme l'exégète d'invoquer l'autorité d'Eusèbe, de Théodoret, de Jérôme pour établir que l'attribution du Pentateuque à Moïse est loin d'être universelle : mais n'est-ce pas surtout pour nous conter l'histoire de ce fameux chicaneur, nommé Ouï-dire, qui tenait école de chicanerie [2] ? Et combien, en digne émule de Bayle, ne semble-t-il pas goûter les délices de la contradiction ! R. Simon avait expliqué l'incohérence de certains textes par l'interversion des petits rouleaux sur lesquels ils étaient écrits. Non pas, dit Le Clerc, les rouleaux étaient fort gros, car on ne doit pas, comme chacun sait, multiplier les êtres sans raison dans la critique non plus que dans la science des corps. De plus, il est dit que Joakim découpa les livres de l'Ecriture avec son canif avant de les jeter au feu : précaution inutile si les volumes avaient été tout petits [3] ! Comme si, dira R. Simon

1. *Sentiments*, 34.
2. *Sentiments*, p. 129.
3. *Sentiments*, 8e lettre ; cf. *Réponse*, ch. IX.

un prince aussi colère que Joakim n'avait pu donner de fureur des coups de poinçon dans les rouleaux, et s'était donné la peine de les dépecer pour l'auto-da-fé qu'il en voulait faire.

Toutefois, il ne faut pas s'y tromper : c'est sur des questions de la plus haute importance qu'est engagé le débat. Il ne s'agit de rien moins en effet tout d'abord que de l'idée qu'on doit se former de la composition des livres saints. J. Le Clerc, en somme, malgré la hardiesse de quelques opinions de détail, en est encore à l'opinion traditionnelle que les livres saints ont été composés selon des procédés analogues à l'historiographie moderne et que les écrits, fixés dès le premier jour, ont gardé une forme désormais arrêtée et inviolable. Ce que R. Simon pense de cette conception, on l'a déjà vu; on le voit mieux encore par les discussions particulières qui, dans sa polémique avec Le Clerc, se rattachent à ce point fondamental. On se souvient avec quelle insistance R. Simon signale les répétitions, les doublets, plus ou moins manifestes dans les écrits bibliques, indice non équivoque à ses yeux d'un procédé de composition successif et anonyme. Erreur, s'écrie Le Clerc, ces répétitions s'expliquent simplement par l'emphase oratoire propre aux écrivains orientaux[1]. — Mais, demandera R. Simon, quelle préoccupation oratoire peut-on bien trouver dans les répétitions du récit du déluge, et comment ne pas voir que des scribes ont glosé la Pentateuque, comme les premiers théologiens du christianisme ont doublé certains versets du Symbole, commentant le *sepultus* par le *descendit ad inferos* et complétant la formule *sanctam ecclesiam* par la formule *sanctorum communionem*[2]? De même, Le Clerc ne peut admettre que le rôle de glossateur ou d'abrévia-

1. *Sentiments*, p. 171.
2. *Réponse à la Défense*, ch. IX.

teur des anciens mémoires ait été rempli, comme l'avait insinué R. Simon, par les *moscelim* hébreux, gens subtils et habitués à parler par sentence[1]. — Pourquoi, répond R. Simon, les auteurs de ces *maschal* qui constituent le fonds de la littérature hébraïque, n'auraient-ils pu remplir les fonctions de scribes publics, chargés de reprendre sans cesse à nouveau, de remanier et de remettre au point les anciens textes? Est-ce que Racine et Boileau, qui eussent fait assez bonne figure parmi les *Moscelim*, n'ont pas été aussi des historiographes? On trouvera peut-être plus spécieuse que solide cette ingénieuse comparaison, et l'on se demandera si l'hypothèse des scribes officiels méritait d'être défendue, surtout par de tels arguments. Mais qu'on veuille bien réfléchir que cette vue, aujourd'hui abandonnée, était alors l'idée novatrice, qu'elle mettait directement sur la voie des conceptions modernes, et qu'il y avait en somme autant d'analogie entre la thèse de J. Le Clerc et celle des scolastiques qu'il y avait d'affinité entre la théorie de R. Simon et les conclusions de l'exégèse contemporaine sur la pluralité, les remaniements successifs, l'état longtemps amorphe et flottant des documents primitifs. C'est dire quel abîme sépare en exégèse les deux adversaires, et il est aisé de voir, en même temps que la divergence des méthodes, la différence des deux natures d'esprit. J. Le Clerc est un pur critique, d'intelligence négative, de logique étroite et fort peu hospitalière : orienté vers la découverte et la démonstration de l'absurde en tout écrit, il porte à la perfection l'art de ne pas comprendre. R. Simon est un critique aussi, mais un critique inventeur. Il présente l'union si rare de l'esprit de discussion et du génie des découvertes : avec une imagination assez puissante pour créer des hypothèses et les coordonner en systèmes, il a trop de pénétration pour ne

1. *Sentiments*, 9e lettre. Cf. *Réponse*, ch. X.

pas les soumettre au plus minutieux contrôle. Son génie est un composé de dialectique et d'intuition : celle-là pour renverser les opinions accréditées par une vague tradition, celle-ci pour y substituer des vérités aussi fécondes qu'originales. Quand Le Clerc le comparait, avec l'intention de le ridiculiser, à Descartes et à Tycho-Brahé, il n'était pas heureux en fait de sarcasme : il n'était lui-même, en matière d'exégèse, qu'un médiocre élève de Ptolémée.

Les Sentiments de quelques théologiens de Hollande mettent en ligne contre R. Simon trois savants qui dialoguent entre eux à propos de l'*Histoire*. Si l'un d'eux est un érudit de quelque mérite, les deux autres doivent être à coup sûr des théologiens de profession. On n'a qu'à voir, en effet, la place que tient la théologie dans cette polémique. Ce n'est pas le biais le moins instructif pour comparer ensemble les deux adversaires.

III

On pourrait au premier regard prendre Jean Le Clerc pour un sceptique, et lui faire dans la théologie protestante la même place qu'on assigne à Charron ou à Huet parmi les théologiens catholiques. Non seulement il se plaît, comme Calvin, à démontrer les contradictions et les obscurités de la Tradition, à faire résonner à toutes les oreilles le tintamarre des cervelles théologiques ; non seulement il met sa joie à conter les cabales et les coteries d'où sont sorties les définitions des conciles [1] ; mais il n'est pas jusqu'aux conceptions protestantes de l'inspiration biblique qu'il ne raille impitoyablement ; que pense-t-il en somme de l'infaillibilité littérale de l'Écriture, le dogme alors fondamental des Églises protestantes ? Com-

1. *Sentiments*, la 3e lettre en particulier.

ment juge-t-il la règle capitale de leurs docteurs, de n'interpréter l'Ancien Testament qu'à la lumière du Nouveau ? Quel cas fait-il d'une exégèse qui, de parti-pris, donne le pas aux interprétations dogmatiques et morales sur les explications grammaticales et historiques ? Sur tous ces points, il ne professe pas d'autres sentiments que ceux de R. Simon : or, on sait si les champions de l'orthodoxie protestante avaient ménagé à R. Simon le reproche de scepticisme : J. Le Clerc ne devait pas y échapper davantage.

Cependant, malgré les apparences pyrrhoniennes, en dépit même des accusations dont il fut l'objet, Le Clerc est bien un pur dogmatique, et ce n'est pas une autre raison qu'il faut chercher de son antagonisme contre R. Simon. Rien ne le choque plus dans l'*Histoire critique* que les formules dubitatives de l'auteur : ce n'est pas lui certes, qui ayant à écrire de Moïse et du Pentateuque, insinuerait timidement son opinion à l'aide d'un *il se peut faire*, ou d'un *il y a de l'apparence*. De même encore, à ce principe si profond de la critique simonienne qu'il serait dangereux de vouloir corriger un livre de l'Écriture par un autre, il opposera cette question qu'il croit triomphante et qui n'est que la formule du dogmatisme historique le plus borné : « Y a-t-il donc deux sortes de vérités et ce qui est vrai dans un temps est-il faux dans un autre ? »[1] Veut-on un témoignage de cette pente habituelle de son esprit à substituer à la vie réelle du passé « des raisonnements de métaphysique » comme les appelle R. Simon ? L'auteur de l'*Histoire critique* avait établi que le mot *scéol* signifie de lui-même *sépulcre*, et non pas un lieu souterrain où les âmes seraient punies ou récompensées après la mort, si ce n'est par une extension abusive de signification. Que répondra Le Clerc aux textes nom-

1. *Sentiments*, p. 81.

breux et décisifs sur lesquels s'appuyait R. Simon ? « Il semble tout à fait absurde, affirme-t-il, que les païens aient su qu'il y avait une autre vie plusieurs siècles avant qu'on en parlât parmi le peuple de Dieu ». Cette argumentation *ex absurdo*, il faut bien le reconnaître, ferait sourire même dans la bouche d'un scolastique. Mais comment ne pas s'étonner de voir chez un des plus libres esprits de la Réforme cette audace tranquille à subordonner les faits aux conceptions personnelles et aux vues dogmatiques ? Et le moyen de nier que les théologiens dissidents du XVIIe siècle n'aient fait qu'établir un moyen âge protestant sur les ruines du moyen âge catholique ? R. Simon, qui avait combattu, non sans peine, certains à priori de la scolastique, n'était pas d'humeur à laisser tranquillement s'élever sur le terrain de l'exégèse les constructions métaphysiques de ces modernes *raisonneurs* [1].

Tel est, en effet, le nom qu'il s'amuse à donner à Jean Le Clerc, et tel est aussi son caractère essentiel. Rationaliste au sens le plus étroit du mot, il ne conçoit le christianisme que comme l'œuvre de la seule raison, et son but n'est autre que d'en éliminer un à un tous les éléments surnaturels. Comme Locke, il dirait volontiers que le premier caractère de la religion c'est d'être raisonnable. « La religion, dit-il, ne consiste qu'en deux choses que la raison nous apprend : la nature du souverain bonheur et les moyens d'y parvenir [2]. » C'est précisément à quoi se réduit ce qu'on nomme révélation, une fois épuré par la philosophie, dégagé des superstitions populaires et purgé de merveilleux. Aussi la raison, devenue propriétaire du christianisme, en bannit-elle toutes les conceptions enfantines du passé : comme le remarque R. Simon, le Dieu des *théologiens de Hollande* est un Dieu abstrait et

1. *Réponse à la Défense*, p. 217.
2. *Défense des Sentiments*, 3e lettre.

métaphysique[1] ; leur Jésus, un pur concept de l'entendement, l'universel *a parte rei* des réalistes du moyen âge, une entité logique sans rapport avec l'Écriture. Ce n'est pas assez encore : leur rationalisme étroit et timide s'effarouche des formules si profondément historiques de R. Simon, que Dieu fut le chef du peuple d'Israël, que l'Écriture est une prophétie, que les prophètes furent les vrais législateurs du monde juif[2]. J. Le Clerc, dans une discussion toute littéraire qui fit grand bruit à cette époque, reprochait vivement à Boileau d'avoir prétendu que le *Fiat lux* fût un mot sublime : il n'était pas homme à accorder à R. Simon que l'histoire des Hébreux est proprement divine et qu'elle offre rien de plus que d'utiles connaissances, d'ailleurs fort terre à terre et très platement raisonnables.

Il n'en faut pas plus pour voir quel abîme sépare en réalité ces deux esprits qu'on estime en général si près de s'entendre. R. Simon savait combien la Révélation est irréductible à la seule sagesse rationnelle, et c'était sa préoccupation la plus constante de montrer combien le contenu positif de la religion la distingue de la philosophie, fût-ce même la philosophie scolastique. Dire, comme Le Clerc, que la créance des hommes, quelle qu'elle soit, n'est jamais qu'une créance humaine fondée sur des raisonnements humains, lui paraissait non seulement la négation même de l'histoire tout entière, mais le témoignage d'une absence complète de sens historique : « La critique en théologie, concluait-il admirablement, ne s'acquiert pas seulement en cultivant sa raison. » Mais à ce rationaliste, épris de logique pure et d'évidence abstraite, comment faire comprendre que toute son épineuse scolastique de socinien dogmatisant ne valait pas l'humble

1. *Réponse*, p. 135.
2. *Défense*, 5e lettre.

et naïve soumission du simple historien aux réalités du passé ? Ils n'appartenaient pas seulement, on le voit, à des confessions religieuses distinctes : élèves de méthodes différentes, ils représentaient des familles d'esprit complètement opposées.

Ajoutons que Le Clerc, en somme, n'était pas lui-même exempt de ce parti-pris dont il accusait les théologiens catholiques. Était-ce l'effet des condamnations récentes qui venaient de frapper l'*Histoire Critique* ? Pour lui, la science, dans cette antique fraction des églises chrétiennes, était nécessairement et comme par définition dépourvue de tout esprit critique. Enchaînée à des autorités, la spéculation théologique lui paraissait à tel point futile et vide de sens, qu'il ne pouvait s'empêcher, même en discutant avec un R. Simon, de prétendre enfermer à chaque pas le catholique dans l'absurde. Quoi de plus contradictoire dans les termes que cette prétendue science catholique dont les démarches ne sont pas moins étroitement surveillées que le terme n'en est prévu et fixé d'avance ? Et à quelle vaine dialectique n'est pas réduit le théologien, quand la seule tentation de mettre en question la crédibilité du contenu de ses thèses est traitée d'impiété et de crime ? Très fier de sa liberté de théologien émancipé, Jean Le Clerc, on le voit, déniait à toute autre école de chercheurs religieux l'indépendance pour ne pas dire la loyauté scientifique. Il oubliait que c'est précisément le propre du génie de se jouer parmi les entraves qui semblent l'enserrer de toutes parts, et il n'avait pas sans doute assez médité la belle parole de Lancelot « que le soleil ne luit pas seulement dans notre cellule ».

R. Simon n'eut pas de peine à l'en convaincre. Partout il montre de quelle conception étroite du christianisme procèdent ces procédés absolus d'argumentation. Qu'est-ce que ce socinianisme qu'il lui reproche à toutes les

pages, sinon la vaine prétention de faire de la religion une série de propositions toutes dogmatiques, et qu'on ne doit aborder qu'avec la seule raison[1] ? Est-ce que sa théologie arminienne n'amoindrit pas le christianisme de tout ce qu'elle lui enlève de mystérieux et de surnaturel, et peut-on oublier que si l'apostolat primitif a rencontré des obstacles, c'est parce que la vérité nouvelle paraissait trop raisonnable non seulement au peuple, mais aux philosophes mêmes ? Plus tard l'arianisme, avec ses doctrines soi-disant plus logiques, n'a-t-il pas été en réalité beaucoup plus absurde que l'orthodoxie ? Et n'est-ce pas le rationalisme du moyen âge qui a fait déchoir la théologie chrétienne de son incontestée domination sur tous les esprits ? L'histoire n'est donc pas moins hostile que le bon sens aux tentatives de religion rationaliste, et alors de quel droit un socinien vient-il refuser à un théologien catholique le droit de spéculer sur les matières religieuses ? Mais il est un argument plus efficace que ces procédés tout personnels de réfutation : c'est de montrer qu'en fait la recherche scientifique est partout possible et légitime.

Les moyens ne manquaient pas en effet à R. Simon pour s'évader de ce prétendu cercle d'absurdités où l'on prétendait l'enclore. C'était d'abord la distinction, qui est un des traits saillants de son œuvre, entre sa foi de catholique et sa science d'exégète historien. Il semble bien que pour lui, comme pour Pascal, si l'unité est fondamentale dans l'esprit humain, ses modes d'activité n'en constituent pas moins des catégories irréductibles : il y faut distinguer plusieurs ordres, la pensée et la charité, qu'on ne gagne rien à confondre. C'était encore cette conception si profonde, et encore aujourd'hui si nouvelle, de la valeur foncièrement relative de tout enseignement philosophique ou reli-

1. *Sentiments*, 15e lettre.

gieux : « Les apôtres, disait-il, dans une phrase qu'on ne doit pas oublier, ont usé d'économie dans leurs discours[1] », et il entendait bien par là que c'était le plus heureux privilège de l'Eglise de pouvoir faire toujours de même. Ainsi la souplesse, le mouvement et la vie entraient dans ces définitions théologiques dont l'enveloppe pouvait bien rester permanente, mais dont la pure substance allait sans cesse en s'enrichissant. C'était enfin cette antique et toujours nouvelle doctrine d'Origène que la Parole divine a de quoi satisfaire toutes les classes d'esprits ; si des images concrètes sont plus efficaces pour la majorité des hommes, les hautes idées que couvre le voile de l'allégorie sont faites pour répondre à toutes les exigences des esprits mûrs et affranchis. A Le Clerc qui lui objectait les puérilités de l'histoire biblique de la création, R. Simon répondait en effet en s'appuyant de l'autorité de Cajetan, et c'est par là qu'il terminait sa discussion avec le critique rationaliste. Après avoir cité la comparution des animaux devant Adam, la création de la femme, à défaut d'aide semblable à l'homme, comme autant de récits littéralement ridicules, selon ce savant cardinal : « Il n'y a pas, disait R. Simon, de Tradition constante dans l'Eglise qui nous oblige (plus que lui) à croire qu'il faille expliquer à la rigueur de la lettre tout ce qui est rapporté dans la Genèse, touchant la création d'Adam et d'Eve[2]. » C'est par cette largeur de vues en même temps que par la sûreté incomparable et la prodigieuse étendue de son érudition que R. Simon a été le rénovateur de la science religieuse. Jean Le Clerc n'a eu d'autre mérite que de s'en apercevoir juste assez pour lui en témoigner toute sa mauvaise humeur. Critique purement négatif, non seulement il n'a pas eu les intuitions divinatrices du grand

1. *Réponse aux Sentiments*, p. 137, et tout le chapitre XIII.
2. *Réponse à la Défense*, p. 216

exégète; mais on peut se demander s'il a su remplir la première condition de son métier de journaliste. Il avait beau être « exact » et comme nous dirions bien informé; il avait beau « voir clair aux ouvrages ». Il n'a pas su reconnaître que c'était l'originalité de R. Simon d'unir à la profession sincère du catholicisme toute l'indépendance de la science, toute la liberté de la critique.

Paris.

(*A suivre.*) HENRI MARGIVAL.

LES VENDEURS DU TEMPLE

JEAN, II, 13-25.

Et la Pâque des Juifs était proche, et Jésus monta à Jérusalem. Et il trouva dans le temple les gens qui vendaient des bœufs, des moutons et des colombes, et les changeurs qui étaient assis. Et s'étant fait un fouet avec des cordes, il chassa tout du temple, les moutons et les bœufs, et il répandit la monnaie des changeurs et renversa leurs tables. Et il dit aux vendeurs de colombes : « Otez cela d'ici ; ne faites pas de la maison de mon père une maison de trafic. » Ses disciples se souvinrent qu'il est écrit : « Le zèle de ta maison me dévore. » Cependant les Juifs prirent la parole et lui dirent : « Quel signe nous montres-tu, pour agir ainsi ? » Jésus leur répondit en disant : « Détruisez ce temple, et je le relèverai en trois jours. » Alors les Juifs dirent : « C'est en quarante-six ans que ce temple a été construit, et tu le relèverais en trois jours ? » Mais lui parlait du temple de son corps. Lors donc qu'il fut ressuscité des morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait dit cela, et ils crurent à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite.

Et comme il était à Jérusalem, pendant la fête de Pâques, beaucoup crurent en son nom, voyant les miracles qu'il faisait. Mais Jésus lui-même ne se confiait pas à eux, parce qu'il les connaissait tous et qu'il n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage au sujet de l'homme, car il savait lui-même ce qu'il y avait dans l'homme.

Par le miracle de Cana, Jésus a manifesté sa gloire à ses disciples. Maintenant il va se montrer au monde, dans les trois provinces de sa patrie terrestre : d'abord à Jérusalem et en Judée [1], puis au pays de Samarie [2], enfin à Capharnaüm et en Galilée [3].

1. JEAN, II, 13-III, 36.
2. JEAN, IV, 1-42.
3. JEAN, IV, 43-54.

L'évangéliste observe que la Pâque était proche, parce que cette circonstance doit expliquer pourquoi Jésus resta fort peu de temps à Capharnaüm ; il dit « la Pâque des Juifs », non pour la distinguer de la Pâque chrétienne, mais comme il a dit plus haut[1] « les ablutions des Juifs », parce que ses lecteurs sont des chrétiens de la gentilité, à qui les coutumes juives sont inconnues ou étrangères. Jésus vient donc à Jérusalem, à l'occasion de la fête de Pâque. On ne dit pas que ce fût pour la célébrer, et, dans l'esprit de la narration, ce n'est pas la célébration de la fête, mais la manifestation de « gloire » qui est le but du voyage. C'est pourquoi l'historien va droit au fait et, sans préambule, montre Jésus dans le temple, c'est-à-dire dans la cour des gentils, en face des marchands, nombreux surtout aux approches de la fête, qui vendaient les victimes et les denrées accessoires des sacrifices, ou qui pratiquaient le change des monnaies pour les redevances du sanctuaire. Jésus « *trouva* dans le temple des gens qui vendaient » : nouvelle rencontre providentielle qui donne lieu au Fils unique de faire éclater la puissance qu'il a reçue du Père. Les bœufs, les moutons, les colombes représentent les trois sortes de victimes qui servaient aux sacrifices. Un véritable marché s'était établi afin de procurer aux Israélites de tous pays qui fréquentaient le temple tout ce dont ils avaient besoin pour satisfaire aux obligations légales ou à leur propre dévotion. Les changeurs étaient là pour fournir de petite monnaie juive ceux qui devaient présenter quelque offrande en argent. Jésus, s'étant fait un fouet avec des cordes, chasse toutes les bêtes, bœufs et moutons[2] ; il disperse la monnaie des changeurs en renversant les tables, et il ordonne aux vendeurs de colombes d'emporter leur mar-

1. Jean, ii, 6.

2. Πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας. Le mot πάντας ne se rapporte pas aux personnes, mais aux deux sortes d'animaux qui sont mentionnées ensuite par manière d'explication.

chandise. La réflexion : « Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de trafic », se trouve rattachée à cet ordre, bien qu'elle s'adresse réellement à tous les marchands et aux changeurs, et qu'elle résume le discours que Jésus leur adresse à tous dans le récit parallèle des Synoptiques : « N'est-il pas écrit : Ma maison sera proclamée maison de prière pour toutes les nations ? Et vous en avez fait une caverne de voleurs[1]. » La citation disparaît, et Jésus parle en son propre nom, demandant qu'on respecte la maison de son Père. Il ne parle pas de vol, car le seul trafic déshonore la maison de Dieu.

Ce n'est pas une raison pour réduire l'action de Jésus à une simple tentative de réforme[2] : du moins cette tentative nous est-elle présentée comme un acte du Fils de Dieu, un acte messianique, et on ne peut guère douter que l'évangéliste n'ait pensé au texte de Malachie[3] : « Voici que j'envoie mon messager, pour préparer le chemin devant moi, et tout à coup viendra à son temple le Maître que vous cherchez, et l'Ange de l'alliance, que vous désirez ; le voici qui vient, dit Iahvé Sebaoth. Et qui pourra supporter le jour de sa venue, et qui pourra subsister quand il apparaîtra ? Il purifiera les fils de Lévi... pour qu'ils soient à Iahvé des sacrificateurs pleins de justice. » Les Synoptiques ont appliqué à Jean-Baptiste et au Sauveur la première partie de ce texte. Pourquoi saint Jean n'aurait-il pas vu l'accomplissement du reste dans la visite de Jésus au temple ? Et s'il fallait chercher en dehors de l'histoire la raison pour laquelle ce fait inaugure le ministère public du Sauveur, ne pourrait-on la trouver dans le rapport immédiat que la prophétie semble établir entre

1. Marc, xi, 17. La citation prophétique vient d'Is., lvi, 7 ; Jér., vii, 11.

2. Meyer-Weiss, *op. cit*, 119. Brandt. *Die Evangelische Geschichte und der Ursprung der Christenthums*, 480.

3. Mal., iii, 13.

l'envoi du messager précurseur et la venue du Maître, de l'Ange de l'alliance, qui, dans la pensée du prophète, est Iahvé lui-même, et qui, dans la pensée de l'évangéliste, n'est pas autre que Jésus? Au cas où l'on objecterait que l'évangéliste ne semble pas attacher une importance capitale à la purification du temple et que la pointe du récit doit être contenue dans la parole qui sert de conclusion : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours », parole que l'on nous dit devoir s'entendre du corps de Jésus, il est facile de répondre qu'une pensée n'exclut pas l'autre, et que saint Jean, outre ce qui était pour lui le sens direct du texte prophétique, c'est-à-dire la visite de Jésus au temple, entendait de l'incarnation et de la descente de l'Esprit sur Jésus la formule : « Et tout à coup viendra à son temple le Maître que vous cherchez, l'Ange de l'alliance que vous désirez. » La visite au temple serait, comme la descente de l'esprit, une représentation figurée de l'incarnation, et il convenait de ne pas trop éloigner l'une de l'autre. De tels rapprochements, qui semblaient tout naturels aux Pères de l'Église, nous paraîtront toujours un peu étranges, et beaucoup les croient invraisemblables; ils sont pourtant dans le goût de l'évangéliste, qui ne les accueille pas pour les substituer aux faits réels ou pour en créer de fictifs, puisque la substance de ses récits lui est fournie par la tradition, mais qui s'en sert pour classer et interpréter les données traditionnelles. Depuis que l'exégèse allégorique est tombée en discrédit, on se persuade volontiers qu'elle a eu pour auteur principal Origène : elle existe dans saint Irénée, dans saint Justin; on la trouve déjà dans saint Paul, et elle est aussi dans saint Jean. Il est possible que l'évangéliste, en abrégeant la citation des Synoptiques, ait pensé au passage de Zacharie[1] : « En ce temps-là, il n'y aura plus de marchands dans le temple de Iahvé Sebaoth. »

1. Zach., xiv, 28.

L'évangéliste n'avait pas dit que les disciples fussent venus avec Jésus à Jérusalem, soit parce que le détail était sans importance, soit parce que la signification mystique du récit s'arrangeait mieux de cette omission. Dans la réalité, ils avaient accompagné leur maître, et sa conduite leur rappela le passage du psaume [1] : « Le zèle de ta maison me dévore [2]. » Le sens premier et direct de cette explication n'est pas que le zèle de Jésus pour la pureté de la maison de Dieu causera sa mort, mais que ce zèle l'agite et le ronge intérieurement par l'indignation que lui inspirent les abus dont il est témoin, par le désir intense qu'il a de les faire cesser, par l'ardeur avec laquelle il s'emploie à les combattre. Mais saint Jean a pu songer en même temps à la passion et à la mort de Jésus comme application secondaire et objet éloigné de la prophétie. Le psaume tout entier a été de bonne heure considéré comme messianique. Quelques interprètes ont essayé de renvoyer « le souvenir » des disciples longtemps après l'événement, comme plus loin le souvenir des paroles de Jésus est renvoyé après sa résurrection. Telle n'est pas la pensée de l'auteur, qui oppose l'attitude des disciples à celle des Juifs. Les disciples, témoins de cette manifestation messianique, en sont d'autant plus confirmés dans leur foi qu'ils y reconnaissent l'accomplissement des prophéties, tandis que les Juifs ne vont rien entendre ni à l'acte de Jésus ni à l'explication qui leur en sera donnée. Ce n'est pas que les disciples, « étonnés eux-mêmes de ce qui se passait sous leurs yeux [3] », aient eu besoin de la prophétie pour le comprendre ; croyant déjà que Jésus est

1. Ps. LXIX (Vulg., LXVIII), 10.

2. Ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί με. La leçon primitive des Septante était κατέφαγε, bien qu'Origène (*In Joan*, X, *op. cit.* BROOKE, I, 226) la condamne, et cette leçon a remplacé dans le texte vulgaire de l'Évangile celle des anciens manuscrits.

3. REUSS, *La théologie johannique*, 136.

le Messie, ils n'ont pas lieu de s'étonner ; mais ils constatent, et l'évangéliste constate avec eux, que l'Écriture rend témoignage à Jésus[1].

« Les Juifs » qui demandent à Jésus de fournir une preuve de sa mission sont les mêmes qui ont envoyé interroger le Précurseur[2], c'est-à-dire les membres du sanhédrin, principalement les chefs du sacerdoce, gardiens officiels du temple. Ils ne demandent pas pourquoi les vendeurs ont été expulsés, la chose en elle-même n'étant pas repréhensible, et la discussion sur ce point ne pouvant qu'être assez désagréable pour les prêtres chargés d'assurer le respect du saint lieu. La façon la plus naturelle de poser la question aurait été de dire, comme dans les Synoptiques : « Par quelle autorité fais-tu cela, et qui t'a donné pouvoir pour le faire[3] ? » Il semblerait que les chefs des prêtres ont vu dans ce qui vient de se passer un acte de prétention messianique et qu'ils invitent Jésus à prouver par un miracle sa qualité de Messie. Sans doute ils pourraient demander un signe pour autoriser sa mission de réformateur ou de prophète[4] ; et cette demande même paraîtra légitime, si l'on veut admettre que l'action de Jésus n'était pas incontestablement messianique, ni l'expulsion des vendeurs un miracle évident. Mais on doit considérer la pensée de l'évangéliste plutôt que les vraisemblances historiques. La réponse de Jésus laisse entendre qu'un signe n'était pas nécessaire pour le moment, et que, par conséquent, dans l'économie du récit, l'expulsion des vendeurs est un signe suffisant pour les âmes de bonne volonté. Jésus dit : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours. » D'après l'expli-

1. Cf. Jean, v, 39, 46.
2. Jean, i, 19.
3. Marc, xi, 28 ; Matth., xxi, 23 ; Luc, xx, 2.
4. Holtzmann, *op. cit.*, 58 ; Meyer-Weiss, *op. cit.*, 121.
5. Schanz, *op. cit.*, 156.

cation qui sera donnée un peu plus loin de cette parole, la question équivaut à un refus de signe proprement dit, tout comme la parole du Sauveur dans les Synoptiques [1] : « Cette génération mauvaise et adultère réclame un signe, et il ne lui en sera pas donné d'autre que celui du prophète Jonas. » Saint Jean a même compris le signe de Jonas comme le rédacteur du premier Évangile [2], et il a entendu ce signe des trois jours passés par le prophète dans le ventre du poisson. Quel que soit le rapport de cette idée avec l'histoire, il semble évident que, pour l'évangéliste, Jésus a manifesté sa gloire dans l'expulsion des vendeurs, que cet acte était à la fois messianique et miraculeux, que les témoins n'auraient pas dû demander d'autre signe et qu'ils ne méritaient pas d'en obtenir. Celui qui leur sera donné plus tard ne sera que pour leur condamnation. Peut-être est-ce pour faire mieux ressortir le miracle que l'auteur a d'abord montré Jésus seul dans le temple, en face de la foule des marchands et des changeurs [3].

Le corps de Jésus est appelé « temple » à cause du Verbe qui y habite ; c'est même le vrai temple, par rapport à l'édifice matériel que l'on regarde comme la maison de Dieu. Jésus, en disant : « ce temple », aura-t-il fait un geste qui désignait son propre corps [4], ou bien parlait-il du sanctuaire avec l'intention d'employer un terme figuré [5]

1. Matth., xii, 39 ; cf. Luc, xi, 29 ; Matth., xvi, 4.
2. Matth., xii, 40.
3. « Mihi inter omnia signa quae fecit hoc videtur mirabilius esse, quod unus homo, et illo tempore contemptibilis... potuerit ad unius flagelli verbera tantam ejicere multitudinem, mensasque subvertere, et cathedras confringere, et alia facere quae infinitus non fecisset exercitus. Igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis ejus, et divinitatis majestas lucebat in facie. » S. Jérome, *In Matth.*, III, Migne, P. l., XXVI, 152.
4. Meyer-Weiss, *loc. cit.*
5. Schanz, *op. cit.*, 158.

dont lui seul pouvait connaître la portée ? Les deux hypothèses ne sont pas moins invraisemblables l'une que l'autre. Puisque les disciples eux-mêmes ne se doutèrent de rien et crurent alors que Jésus parlait du temple matériel, c'est que rien n'invitait à prendre ses paroles dans un autre sens. Mais s'il parlait du temple où il était, on devra supposer qu'il ne voulait pas être compris ; il ne voulait que dire une énigme dont ses ennemis ne manqueraient pas d'abuser contre lui, et où ses disciples reconnaîtraient plus tard une prophétie. L'hypothèse du geste est puérile ; celle de l'énigme ferait Jésus responsable de l'erreur où sont tombés les Juifs. Quand même il s'agirait d'une simple restriction mentale, on devrait écarter cette supposition [1] comme indigne du Sauveur et contraire à l'esprit de l'Évangile ; car il s'agirait ici d'une sorte de piège tendu aux auditeurs pour les empêcher de comprendre une prédiction qui leur serait adressée sans être faite pour eux. Ne regardons pas Jésus pour surprendre la vérité dans son geste, et ne nous demandons pas comment il a pu tromper de la sorte ses auditeurs. Écoutons l'évangéliste, car c'est lui qui arrange le discours de Jésus conformément au sens spirituel de la déclaration que le Sauveur a réellement faite touchant le temple qu'il rebâtirait en trois jours. L'impératif : « détruisez [2] » ne contient ni un ordre ni une invitation, ni même une permission ou une hypothèse, mais il exprime la certitude prophétique du fait annoncé, certitude qui est fondée sur la connaissance que le Verbe incarné a des décrets divins, et qui devient une prévision actuelle par l'endurcissement que « les Juifs » témoignent dès l'abord au Fils de Dieu. Dès sa

1. Maldonat, *op. cit.*, II, 467 : « Adde, solere etiam nos iis qui nos malo rogant animo, respondere sic ut nec omnino nihil dicamus, ne nihil respondere posse aut velle videamur ; nec ita dicamus ut intelligamur ».

2. Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

première rencontre avec « les Juifs », Jésus annonce qu'ils le feront mourir, et que lui-même triomphera de la mort. Dans trois jours, c'est-à-dire, en suivant la pensée de l'évangéliste, avant que trois jours se soient écoulés, le troisième jour, il relèvera le temple que les Juifs auront détruit, il ressuscitera. L'expression « dans trois jours » convient mieux que « le troisième jour » au symbolisme du temple détruit et relevé. Il est impossible de l'entendre en général d'un très court laps de temps [1]. Puisque l'évangéliste voit dans cette parole de Jésus l'annonce de la résurrection, il a eu certainement en pensée le troisième jour. Si le Christ johannique se donne comme l'auteur de sa résurrection, tandis que partout ailleurs on attribue cette œuvre au Père, c'est toujours pour la continuation du symbole. Jésus dira plus loin, sans image, qu'il a la faculté de quitter la vie et de la reprendre [2].

Cependant les Juifs prennent à la lettre ce qu'ils entendent, et ils trouvent la proposition de Jésus plus absurde encore que scandaleuse. Des constructions qui ont demandé quarante-six ans de travaux pourraient être refaites en trois jours par un seul homme! C'est folie seulement d'y penser. Les anciens commentateurs cherchaient vainement à mettre ces quarante-six années en rapport avec la construction du temple de Salomon et celle du temple de Zorobabel. Les modernes s'accordent à penser que cette donnée chronologique vise la reconstruction du temple commencée par Hérode le Grand en l'an de Rome 734-735 (20-19 avant Jésus-Christ) et qui fut terminée seulement sous Hérode Agrippa II (en 64), quelques années avant la ruine de Jérusalem. A moins qu'on n'admette une interruption dans les travaux, les quarante-six ans conduisent à l'an 780-781 de Rome (27-

1. Meyer-Weiss, *loc. cit.*; Holtzmann, *op. cit.*, 59.
2. Jean, x, 17-18

28 de l'ère chrétienne). Il est permis de penser que l'évangéliste ne s'est pas soucié de nous renseigner en détail sur la marche des constructions hérodiennes et que le chiffre indiqué représente le temps écoulé depuis le commencement jusqu'à la venue de Jésus à Jérusalem. Encore est-il prudent d'ajouter que saint Jean a pu avoir en pensée quelque autre combinaison qui nous échappe [1], et que le rapport des quarante-six ans avec la reconstruction du temple par Hérode est peut-être moins certain qu'on ne le croit communément aujourd'hui.

Ce fut, observe l'évangéliste, une erreur des Juifs de penser que les paroles de Jésus s'appliquaient à l'édifice du temple. En dépit des apparences, il parlait de son corps. Jésus les laissa dans leur erreur. Les disciples, qui n'avaient pas mieux compris que les Juifs, et qui oublièrent bientôt cette prophétie, s'en souvinrent lorsqu'elle eut été accomplie, et leur foi y trouva un nouvel appui. « Ils crurent à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite. »

1 Il y aurait plutôt quelque relation symbolique entre les quarante-six ans du temple et la remarque des Juifs sur l'âge de Jésus, dans Jean, viii, 57 ; et l'on peut soupçonner aussi un rapport entre ces quarante-six ans et les sept semaines que Daniel (ix, 25) met à part dans les soixante-dix pour la construction du temple (?), une demi-semaine (trois ans et demi) étant réservée ici pour l'achèvement de l'édifice, c'est-à-dire pour le ministère de Jésus. Il reste au moins probable que l'évangéliste a eu en vue le temple de Zorobabel et quelque combinaison exégétique fondée sur les données de l'Ancien Testament. S. Augustin (*De Trin.*, iv, 5) attribue aux quarante-six ans une signification allégorique relative au corps de Jésus. Cf. s. Thomas, *S. theol.*, p. 3, q. 33, a. 1, ad 1. L'auteur du traité *De montibus Sina et Sion*, 4 (dans les œuvres de s. Cyprien, éd. Hartel, III, 108), entend les quarante-six ans de l'âge du Christ, et s. Augustin réfute cette opinion (*De doctr. christiana*, II, 28) : « Ignorantia consulatus quo natus est Dominus et quo passus est nonnullos coegit errare ut putarent quadraginta sex annorum aetate passum esse Dominum, quia per tot annos aedificatum templum esse dictum est a Judaeis, quod imaginem corporis Christi habebat. » On sait que s. Irénée (*Haer*, II, 33) alléguait le quatrième Évangile et l'autorité des *Presbytres* pour soutenir que le Sauveur avait près de cinquante ans quand il fut crucifié.

Cette parole de Jésus est sa réponse aux Juifs, dont les disciples constatent après coup la signification profonde et la portée prophétique. On voit moins clairement quelle « Écriture » est visée par l'auteur. Est-ce le passage du Psaume dont ils se sont souvenus quand ils ont vu leur maître chasser les marchands ? Ils n'ont pas attendu que Jésus fût ressuscité pour croire à celui-là. Les textes particuliers que l'évangéliste a en vue ne peuvent être que les passages de l'Ancien Testament où les premiers chrétiens ont trouvé des prophéties de la résurrection [1]. Il ne peut être question de la foi à l'enseignement de Jésus ou à l'Écriture en général [2], « la parole que Jésus avait dite » étant visiblement celle qui vient d'être rapportée, et la foi à l'Écriture n'étant pas un sentiment nouveau pour eux. Ils reconnurent dans la résurrection de Jésus l'accomplissement de ses paroles et des prophéties anciennes dont le véritable sens leur avait échappé jusque-là ; mais ils n'y avaient pas été auparavant incrédules, et la foi générale dans l'enseignement de Jésus ne leur avait pas manqué depuis qu'ils s'étaient attachés à lui, non plus que la foi générale dans la vérité des prophéties.

L'interprétation de cette histoire n'offre pas de difficultés réelles tant que l'on se borne à suivre la pensée de l'auteur. Mais il faut bien avouer que ces difficultés sont inévitables, et en partie insurmontables, quand on compare le récit de saint Jean avec les Synoptiques et qu'on veut déterminer le rapport de ce récit avec l'histoire. La difficulté la plus apparente, sinon la plus considérable, est celle qui résulte de ce que saint Jean place au commencement du ministère de Jésus un fait que les Synoptiques ont renvoyé tout à la fin. Ce n'est pas la résoudre que de

1. Ps. XVI (v. XV), 10 ; Is., LIII, 10-12 ; Os., XI, 2 ; peut-être ZACH., VI, 12.

2. MEYER-WEISS, *op. cit.*, 124.

supposer avec le commun des apologistes une double expulsion des vendeurs, exécutée deux fois de la même façon. Un tel expédient aurait fait sourire le grand Origène, qui ne se croyait pas obligé de nier les contradictions matérielles de l'Écriture. L'illustre exégète ne discute même pas l'hypothèse de la double expulsion, comme si elle n'avait pu s'offrir à l'esprit d'un critique aussi perspicace, et il défie avec une douce ironie ceux qui s'imaginent que les écrivains inspirés s'accordent toujours matériellement, de s'en tirer cette fois à leur honneur. Il est disposé, pour son propre compte, à interpréter comme une allégorie les deux versions et à supprimer la réalité des divergences en supprimant la réalité du fait [1]. Les critiques modernes les plus autorisés ne vont pas jusque-là. Tout en admettant avec Origène que l'objet du récit est identique de part et d'autre, ils croient, avec saint Jérôme, que cet objet est réel. Mais ils sont partagés sur la question de date, les uns trouvant plus vraisemblable la combinaison de saint Jean, qui fait de l'expulsion des vendeurs le premier acte du ministère public de Jésus, les autres étant persuadés, au contraire, que l'arrangement des Synoptiques est préférable au point de vue de l'histoire.

Dans le dernier séjour de Jésus à Jérusalem, disent les partisans de la première opinion, lorsque le Sauveur annonçait la ruine de la ville et du temple, la purification du saint lieu aurait été une provocation sans motif, à moins qu'on ne la prenne, avec Strauss, pour le contraire de ce qu'elle a été, pour une démonstration contre le temple même et contre les sacrifices ; et, d'autre part, Jésus ne pouvait mieux inaugurer son ministère qu'en protestant contre la corruption du culte national, au centre même de la religion israélite ; on dit que l'enthousiasme populaire

1. *In Joan.*, t. X, 25 (Brooke, I, 213).

qui se manifesta lors de son entrée solennelle à Jérusalem lui fournissait un appui pour une action aussi hardie, mais il n'en était pas besoin pour combattre un abus que tout bon israélite devait désapprouver dans son cœur; la réserve ordinaire de Jésus ne permet guère de penser qu'il aurait donné prise à ses ennemis au milieu d'une situation aussi menacée que celle où il se trouvait lors de la dernière Pâque; si l'auteur du quatrième Évangile avait fait une anticipation, il aurait dû modifier le récit, et il n'y ajoute qu'un seul trait, l'emploi du fouet; enfin l'on peut douter que la forme des paroles adressées par Jésus aux vendeurs soit moins bien conservée dans saint Jean que dans les Synoptiques, ou admettre que les deux formes du discours sont pareillement authentiques; on comprend que, le schéma de la Synopse évangélique ne comportant qu'un seul voyage à Jérusalem, la purification du temple ait dû être reportée en tête des événements qui se sont accomplis durant ce séjour du Sauveur dans la capitale de la Judée[1].

Ceux qui préfèrent l'arrangement des Synoptiques observent que la parole : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours », qui a fait l'objet du témoignage le plus grave porté contre Jésus devant le sanhédrin, a dû être prononcée peu de jours et non plusieurs années avant le procès ; on ne conçoit pas qu'elle ait ainsi dormi dans la mémoire des Juifs, pour se réveiller au temps de la passion ; si l'évangéliste était bien informé ou a bien deviné en rattachant cette parole à l'expulsion des vendeurs, il ne laisse pas d'en modifier la forme en vue de l'interprétation qu'il en fait et qui n'en peut être le sens historique; on conçoit qu'il ait tenu à montrer Jésus inaugurant son ministère public et son œuvre de réforme religieuse dans l'endroit le plus important où ce ministère semblait devoir

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 120.

principalement s'exercer, et où cette réforme semblait le plus nécessaire ; mais il est incroyable que Jésus, tout au commencement de sa prédication, alors qu'il n'avait pas formulé encore de programme messianique ni acquis de réputation parmi le peuple, ait entrepris un coup aussi hardi sous les yeux du sanhédrin [1].

Ainsi les arguments de l'une et de l'autre opinion se font équilibre, et ils semblent décisifs contre la thèse qu'ils combattent, mais non pour celle qu'ils défendent. Il est vrai que, selon les vraisemblances historiques, la purification du temple ne doit pas être placée une semaine avant la passion, ni tout au commencement de la prédication du Sauveur. Il est vrai encore que des raisons didactiques ont déterminé la combinaison adoptée par la Synopse et celle que préfère saint Jean. Il est vrai enfin que saint Jean ne dépend pas entièrement de la tradition synoptique, mais il ne semble pas moins évident qu'il s'en sert, que l'hypothèse d'un double discours aux vendeurs est d'une critique enfantine, et que, pour le fond, le récit johannique est un remaniement du texte synoptique. Dans ces conditions, il est prudent de ne défendre absolument, au point de vue critique, ni l'arrangement de la Synopse ni celui de saint Jean. L'historien, pourtant, se tiendra plus près des Synoptiques et admettra que l'expulsion des vendeurs a sa place historique dans les derniers temps du ministère de Jésus, que son dernier voyage à Jérusalem fut d'abord signalé par ce fait important, mais que le séjour de Jésus dans la ville sainte ou aux environs fut sans doute plus long que ne le ferait supposer le récit des trois premiers Évangiles. Si une combinaison des données de la Synopse avec celles de saint Jean n'était toujours fragile et discutable, on pourrait rapporter l'expulsion des vendeurs au séjour que Jésus fit à Jérusalem pour la fête de la dédicace qui précéda la dernière Pâque.

1. Holtzmann, *op. cit.*, 60.

Une raison très grave qui empêchera toujours les critiques de se rallier sans hésitation à la donnée johannique est le caractère symbolique et dogmatique du quatrième Évangile. Pour saint Jean, l'expulsion des vendeurs est une épiphanie du Christ au temple, et l'on entrevoit les raisons théologiques qui ont pu le décider à placer ce fait en tête des miracles et des enseignements publics du Sauveur. L'interprétation qu'il donne à la parole concernant la destruction et la reconstruction du temple n'invite pas les commentateurs à réduire la part du symbole pour agrandir celle de l'histoire. On admet comme très probable le rapport de cette parole avec la visite au temple, et les exégètes les moins suspects de tendances apologétiques sont disposés à croire que l'évangéliste a suivi en ce point une tradition solide[1], quoiqu'il ait pu, à la rigueur, combiner la déposition des témoins devant le sanhédrin avec la visite au temple et la question des prêtres, par une sorte d'induction des plus faciles à concevoir. Mais, supposé que Jésus ait réellement prononcé la parole dont il s'agit le jour même où il chassa les vendeurs, il ne s'ensuit pas que saint Jean l'ait interprétée au sens qu'elle a eu dans la réalité, pour ceux qui l'ont entendue et pour Jésus lui-même, qui, dans aucune occasion, n'a parlé tout exprès pour n'être pas compris. Rien ne prouve que l'évangéliste n'ait pas eu parfaitement conscience d'interpréter cette formule en un sens spirituel qui n'avait pas besoin d'être connu dans le temps où Jésus parlait, tout comme il a très sciemment interprété en prédiction la parole que Caïphe avait dite sans y attacher la moindre signification prophétique : « Mieux vaut la mort d'un seul dans l'intérêt du peuple que la perte de toute la nation[2]. » On se méprendrait tout à fait sur la

1. Holtzmann, *loc. cit.*
2. Jean, xii, 50-51.

portée de l'assertion : « Mais lui parlait du temple de son corps », si l'on se persuadait qu'il a voulu indiquer par là le sens attribué par Jésus lui-même aux mots qu'il prononçait, et dans l'instant où il les disait. Sans doute on doit penser que Jésus, à la différence de Caïphe, connaissait la signification mystique de son discours, mais ce sens mystique n'exclut pas la réalité d'un sens littéral tout différent, ni même une autre interprétation spirituelle.

La formule se rencontre, avec des variantes remarquables, dans les Synoptiques. En saint Mathieu [1], deux faux témoins accusent Jésus d'avoir dit : « Je puis détruire le temple de Dieu et le bâtir en trois jours. » En saint Marc [2], les faux témoins font dire à Jésus . « Je détruirai ce temple fait de main d'homme et, en trois jours, j'en bâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme. » La formule de saint Jean : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours » ressemble extérieurement à celle de saint Mathieu, et pour le symbolisme à celle de saint Marc. Les faux témoins de saint Mathieu accusent Jésus de s'être vanté qu'il pourrait détruire le temple (et dans leur pensée il s'agit du temple matériel), puis le reconstruire en moins de temps qu'il n'en aurait fallu pour le détruire. Ces témoins n'inventent pas ce qu'ils disent, mais il est certain qu'ils l'interprètent mal, attendu que Jésus n'a jamais fait étalage de sa puissance miraculeuse : on peut donc les traiter de faux témoins. Ceux de saint Marc tiennent des propos intelligibles pour les lecteurs de l'évangéliste, mais qui n'ont pas grand sens dans la bouche d'accusateurs, puisqu'ils suppriment en partie la signification scandaleuse de la première formule : Jésus se serait fait fort non seulement de pouvoir, mais de vouloir

1. Matth., xxvi, 61 : Δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι.

2. Marc, xiv, 58 : Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω.

détruire le temple matériel, afin de construire un temple spirituel. C'est ainsi que les accusateurs d'Étienne lui font interpréter les paroles du Sauveur[1]. En ce désaccord de tous les témoins, aussi bien des ennemis que des historiens de Jésus, il est difficile de considérer aucune de ces formules comme représentant la teneur exacte du discours. Mais le second Évangile et les Actes nous apprennent au moins comment les Apôtres et la première génération chrétienne entendaient les propos incriminés devant le sanhédrin : on reconnaissait que Jésus avait annoncé la ruine du temple, et l'on croyait aussi qu'il avait prédit, non la restauration de cet édifice, mais la fondation d'un temple spirituel qui serait le vrai temple de Dieu. Si donc nous ne pouvons retrouver dans ces textes la lettre du discours tenu par Jésus, nous en avons du moins la substance et l'idée fondamentale. Il est probable que Jésus annonça la destruction du temple en même temps que sa propre mort, et comme punition de la conduite des Juifs à son égard : l'idée du temple spirituel qui devait être substitué au temple matériel, et celle de la résurrection du Sauveur s'associent tout naturellement à ces prédictions. Jésus a très bien pu dire : « Je détruirai ce temple ; j'en bâtirai un autre. »

Certains commentateurs ont essayé de déterminer plus exactement la pensée de Jésus, en prenant pour point de départ le texte johannique et en laissant de côté l'interprétation suggérée par l'évangéliste. Selon eux, Jésus aurait dit aux prêtres : « Détruisez ce temple », c'est-à-dire, provoquez par votre coupable tolérance ou par vos exemples la corruption du culte et de la foi, amenez ainsi sur Jérusalem le fléau de la destruction, « je rebâtirai en trois jours » le temple renversé par votre faute, c'est-à-dire, j'édifierai un temple spirituel, une religion pure qui

1. Act. vi, 14.

remplacera votre religion pervertie et altérée. Ceux qui veulent écarter du discours toute équivoque corrigent la seconde partie du texte johannique par la relation de saint Marc, jugeant, avec beaucoup de raison, que le texte de saint Jean suppose l'identité du temple à détruire et du temple à élever. Jésus a pu dire aux prêtres qu'ils détruiraient leur temple, en ajoutant qu'il en relèverait promptement un autre. On observe que cette idée se comprend bien mieux au commencement de la prédication de l'Évangile qu'à la fin, parce que, dans les derniers temps du ministère public, le royaume des cieux n'est plus à fonder[1]. Argumentation subtile, et qui ne suffit pas à garantir des hypothèses plus ou moins gratuites.

Il est vrai que le royaume des cieux était fondé en un sens avant la passion, et il est vrai aussi que, dans un autre sens, le royaume des cieux était encore à venir. La rédaction johannique du discours est visiblement influencée par l'idée du signe à fournir et par l'arrière-pensée que ce signe est la résurrection. Cet élément nouveau, associé à la parole traditionnelle sur le temple, a déterminé l'emploi de l'impératif : « Détruisez », parce que ce sont les prêtres qui ont fait mourir Jésus. On ne peut donc pas prendre cet impératif pour point de départ d'une explication historique. La genèse de tout le récit n'est pas difficile à reconstituer si l'on admet que l'évangéliste a réuni, pour les utiliser à son point de vue didactique, des données qu'il trouvait éparses dans les premiers Évangiles. La visite au temple et l'expulsion des vendeurs appartiennent à la tradition synoptique. Cette tradition y voyait le premier acte du ministère messianique à Jérusalem, et saint Jean l'a suivie d'une certaine manière en la rattachant au premier séjour de Jésus dans la ville sainte. L'influence du prophète Malachie sur la Synopse et sur le

1. Meyer-Weiss, *loc. cit.*

quatrième Évangile paraît devoir être admise. A cette donnée principale saint Jean relie la question qui, dans les Synoptiques, est posée à Jésus le lendemain de la purification du temple, touchant l'autorité qu'il s'attribue ; mais au lieu de la présenter sous la forme simple qu'elle a dans les trois premiers Évangiles, il la complique d'un autre élément de la tradition synoptique, la demande d'un signe extérieur, à laquelle Jésus répond négativement, déclarant n'avoir à donner que le signe de Jonas ; enfin il entend ce signe comme de fait le rédacteur du premier Évangile le trouve exprimé prophétiquement dans les paroles citées par les faux témoins dans le procès de Jésus ; et de tous ces éléments combinés pour l'instruction du lecteur, non pour la reconstitution de l'histoire, il a composé le tableau que nous voyons. Le temple spirituel est comme l'intermédiaire logique entre le temple matériel et le corps de Jésus ressuscité[1] ; car « le temple qui n'est point fait de main d'homme » est l'Église, le corps mystique de Jésus-Christ. La pensée de l'évangéliste est allée du corps mystique au corps réel mais glorieux, afin de rejoindre l'interprétation du signe de Jonas dans saint Mathieu. Il n'en faudrait pas conclure que saint Jean ait voulu rejeter absolument le sens historique des paroles qui ont été plus ou moins fidèlement citées par les faux témoins devant le sanhédrin. L'interprétation eschatologique où il se complaît couronne sans l'exclure l'explication historique dont il ne croit pas avoir à s'occuper.

Après avoir montré comment Jésus se manifesta dans le temple, l'évangéliste indique en termes généraux les fruits de son premier séjour à Jérusalem. Le Sauveur demeura dans la ville sainte pendant toute l'octave de Pâques, « et beaucoup crurent en son nom », c'est-à-dire le reconnurent comme le Messie, « en voyant les miracles qu'il faisait ».

1. Holtzmann, *loc. cit.*

On remarquera que saint Jean, tout en racontant moins de faits surnaturels que les Synoptiques, parle bien plus souvent des miracles que les trois premiers Évangiles. Il insiste sur leur valeur probante, ce que ne font jamais les Synoptiques. Tandis que, dans les trois premiers Évangiles, Jésus semble presque répugner à faire des miracles, et ne céder qu'à la pression de la foi qui les sollicite, il paraît, dans le quatrième, les multiplier comme un effet, à la fois nécessaire et voulu, de sa seule présence. L'impression que donnent les Synoptiques doit être celle de la réalité. Celle que suggère le quatrième Évangile vient de ce que l'auteur, sans regarder les faits particuliers, considère les miracles dans l'ensemble comme une preuve de l'incarnation. Les miracles sont devenus pour lui un argument qu'il se plaît à faire valoir, en insinuant la façon de le bien entendre. Il y a des gens qui voient seulement l'extérieur des faits, et qui, saisis de leur caractère merveilleux, croient superficiellement à la messianité de Jésus, parce qu'ils n'entendent pas mieux le sens profond des prophéties et des miracles qu'ils ne comprennent réellement le Christ. Ce n'est pas que leur foi ne se maintienne pas plus longtemps que le spectacle des prodiges dont ils sont témoins, mais c'est qu'elle manque de profondeur, de solidité, on peut dire même de réalité. Elle ne sera pas consistante ni vraiment durable. Jésus ne se contente pas de cette foi sensible et presque matérielle, et « il ne se confie pas » à ceux qui n'en ont pas de meilleure. Telle était la foi d'un grand nombre de Juifs qui furent témoins des prodiges accomplis par lui à Jérusalem durant ce premier séjour. Comme ils ne croyaient pas vraiment à la personnalité divine de Jésus, comme ils ne croyaient pas vraiment à sa parole [1], et n'avaient pas souci de s'approprier la vie qu'il offrait au monde, Jésus lui-

1. Cf. Jean, iv, 41-42, 50; xx, 29.

même ne se livrait pas à eux, ne leur confiait pas le mystère de salut qu'il portait en lui. Ce trait peint beaucoup moins les rapports historiques de Jésus avec tels ou tels individus déterminés, qu'il ne définit la situation générale de toute une catégorie de Juifs à l'égard du Messie qui leur était donné. Ces Juifs étaient disposés à le prendre pour ce qu'il n'était pas, le héros prestigieux d'une restauration nationale : Jésus ne pouvait aller à eux ni compter sur eux, parce qu'ils étaient incapables de le suivre où il aurait voulu les mener. « Il les connaissait tous et il n'avait pas besoin qu'on l'avertît » de se tenir en garde contre des conversions si fragiles. Il pouvait se passer de renseignements sur chacun de ceux qu'il trouvait sur son chemin, « car il savait bien lui-même », et sans qu'il lui fût nécessaire de s'informer, « tout ce qu'il avait dans » le cœur de « chacun ». L'évangéliste ne veut pas dire que Jésus observait et connaissait les hommes par sa propre expérience, mais qu'il connaissait par lui-même et avant expérience les dispositions morales des hommes qu'il rencontrait. C'est pourquoi il ne se laissait pas prendre aux apparences ; mais, lorsque l'occasion s'en présentait, il expliquait la foi parfaite à ceux qui venaient l'interroger, comme on le voit par l'exemple de Nicodème.

Neuilly-sur-Seine.

ALFRED LOISY.

LES TRAITÉS ATTRIBUÉS A ADAM DE SAINT-VICTOR

« Adam de Saint-Victor ne nous a laissé que des poèmes liturgiques. Tout ce qu'on a de plus mis à son compte doit être réclamé pour d'autres. » Cette proposition de B. Hauréau (*Notices et extraits de quelques mss. latins de la Bibliothèque nationale*, t. V, p. 8) ne paraît pas avoir été l'objet d'une attention suffisante. M. S. M. Deutsch, dans l'article « Adam de Saint-Victor » de la troisième édition de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, I, 163-164, attribue encore à Adam trois traités : la *Summa Britonis*, l'*Expositio super omnes prologos Bibliae*, et le traité *De discretione animae, spiritus et mentis*. M. Deutsch s'appuie principalement sur l'*Essai* de Léon Gautier qui précède sa première édition d'Adam. Mais cet essai, œuvre de jeunesse du fécond écrivain, n'est pas un de ses meilleurs travaux. La liste de M. Deutsch est de plus une cote mal taillée, puisque Gautier attribuait en outre à Adam un *De instructione animae*.

Il y a longtemps déjà, M. Delisle avait montré l'incertitude de la tradition relative à Adam. Elle est abondamment attestée à l'abbaye de Saint-Victor de Paris, mais au XVIIe et au XVIIIe siècle : *Annales de Saint-Victor*, de Jean de Toulouse, 1625-1637, Bibl. nat., ms. lat. 14679, remaniées sous le titre d'*Antiquitatum libri*, en 1765, B. N. lat. 14375-14376 ; *Chronicon* de Jean Picard, XVIIe s., B. N. lat. 14660 ; *Vies et Maximes saintes* du P. Gourdan, † 1725, B. N. fr. 22396 sqq. Cette tradition prétend remonter à une notice attribuée à Guillaume de Saint-Lô, abbé de Saint-Victor de 1345 à 1349. Cette notice contient une liste de 91 proses. Malheureusement cette liste est en réalité de la fin du XVe s. Cf. Delisle, *Bibl. de l'École des Chartes*, XX, 1859, 197. La notice elle-même est un peu plus ancienne ; elle se lit dans un ms. du XIVe s. (B. N. 14970 = S. Victor 554 ; édition dans Migne, *P. L.*, CXCVI, 1422). On y trouve l'attribution de deux ouvrages : l'*Expositio prologorum beati Hieronymi*, et la *Summa de uocabulis Bibliorum*. Voici en quels termes il est parlé de ce dernier : « In quo etiam libro (l'*Expositio prologorum*) facit multoties mentionem de quodam libro quem ipse composuit qui uocatur *Summa de uocabulis Bibliorum* seu et communis *Summa Britonis*, et de aliis operibus uirtuosis. »

La rédaction de cette phrase n'est pas exempte de calcul. L'auteur semble éprouver le besoin de justifier l'attribution de la *Summa Britonis* à Adam et il l'appuie sur des références à l'*Expositio prologorum*. En d'autres termes, il commence par donner à Adam de Saint-Victor l'*Expositio* qui paraît un bien sans maître, et, à l'abri de cette assertion sans preuve, il revendique ensuite la *Summa* pour le même auteur. Cette tactique montre que la cause n'était pas fort solide. Enfin l'addition : « de aliis operibus uirtuosis », qui pouvait être entendue d'autres œuvres d'Adam de Saint-Victor, contenait une équivoque peut-être voulue, point de départ pour d'autres prétentions aussi mal fondées. Nous saisissons donc là le commencement d'un travail entrepris pour créer une tradition ; il va se poursuivre pendant deux siècles ; ses résultats seront énoncés au XVIIIe s. comme des vérités établies.

1° *Summa Britonis*. Ce vocabulaire biblique est attribué à Adam de Saint-Victor par le ms. 14795, du XIIIe s. C'est le ms. 722 de Saint-Victor. L'explicit est ainsi conçu : « Explicit summa magistri Ade Britonis canonici Sancti Victoris de Vocabulis Biblie » (f° 226^a). Cette note, écrite à l'encre rouge, paraît, à première vue, de la même époque que le texte. Cependant certains caractères des lettres permettent de la croire moins ancienne. Elle ne me paraît pas antérieure au XIVe s. La note du feuillet de garde porte aussi le nom d'Adam ; elle est du XVe-XVIe s. Un autre ms. attribue le même ouvrage à Adam, B. N. 14504. Il est du XVe s. et se trouvait à Saint-Victor comme le précédent. M. Hauréau (*ib.*, III, 79 a prouvé que l'auteur de ce vocabulaire était postérieur à Adam, mort en 1177 ou 1192, puisqu'il cite Uguccione de Pise, mort en 1210, Alexandre Neckam, mort en 1217, Alexandre de Villedieu, mort en 1240. L'ouvrage est de Guillaume le Breton, un frère mineur qui mourut entre 1248 et 1285. Il ne faut pas le confondre avec un personnage du même nom qui a vécu au XIVe s.

Il peut sembler étrange que l'on ait enlevé à son auteur véritable un vocabulaire très répandu et très connu au moyen âge. A cet égard rien n'est plus instructif que la façon dont on a fait un Breton d'Adam de Saint-Victor. Hauréau l'a raconté, mais il faut le rappeler, puisque M. Deutsch répète cette vieille erreur (voir *Hist. littér.*, XXIX, 589). Il y a un commentaire sur Pierre Lombard que les copistes attribuent à *Adamus de Wrodronio*, *Adamus de Wrolonio*, *Adamus de Rhodonio*. Cette dernière forme a été traduite : Adam de Rennes. On a rapproché ce nom du nom d'Adam le Breton de la *Summa uocabulorum* et l'on en a conclu que l'auteur des proses était Breton et Rennais. Or le commentaire sur les Sentences est l'œuvre d'un frère mineur, Adam de Wodheam, qui n'a rien de commun avec Adam de Saint-Victor. Cette confusion a exercé son influence même sur ceux qui refusaient à Adam de Saint-Victor la paternité du commentaire.

2° *Expositio prologorum Hieronymi*. — Si la *Summa Britonis* appar-

tenait à Adam, ce nouvel ouvrage lui appartiendrait aussi ; l'*Expositio* se réfère très souvent à la *Summa*, comme l'avait constaté l'auteur de la notice d'Adam. Un ms. de Saint-Victor nous a conservé cet ouvrage, B. N. lat. 14504 (Saint-Victor 14), du xve s. Au f° 110^b, on lit : « Incipiunt exposiciones prologorum Biblie a Britone post exposiciones uocabulorum Biblie per ipsum compilate. » Le nom d'Adam n'est pas dans ce titre. On ne le lit, d'après Hauréau, que dans un ms. de Rouen du xive s., n° 176, qui provient de Jumièges. Ailleurs le traité est anonyme (B. N. 17253, f° 123, xive s.) ou porte le nom de Guillaume le Breton, le véritable auteur (B. N. 3085, xiiie s.). On trouvera de plus longs détails sur l'auteur et l'ouvrage dans l'*Histoire littéraire de la France*, XXIX, (1885), 597.

3° *De discretione animae, spiritus et mentis.* — Tel est le titre d'un ouvrage que les anciens catalogues de Saint-Victor mettent sous le nom d'Adam (deux mss. cotés *LL* 7 et *jj* 15). Je ne suis pas parvenu à retrouver cet ouvrage qui commençait ainsi : « Substantia interior quae una cum corpore constituit hominem, secundum uaria ipsius exercitia siue officia quae uel habet uel habere potest, in uarias distribui solet potentias quae et partes ipsius uirtuales nominantur. » J'avais songé d'abord, d'après l'analogie des titres, au *Liber de differentia spiritus et anime* de Kosta ben Luca, traduit par Jean d'Espagne (Hauréau, *Notices*, V, 201). Nous en avons des copies, par exemple, B. N. lat. 14393 (xive s.), 16613 (première moitié du xiiie s.). Mais l'*incipit* est différent. Identifier le traité attribué à Adam ne sera sans doute pas malaisé à un érudit mieux versé que moi dans l'histoire de la philosophie scolastique.

4° *Soliloquium de instructione animae.* — Ce traité dialogué est expressément attribué à Adam par trois mss. Gautier ne connaissait que les mss. de Bruxelles 1229 du xve s., et 1929, daté de 1460. Il y en a un troisième à la Bibliothèque nationale, lat. 2921, daté de 1441. Il n'était pas inconnu de Gautier, car il donne le n° 2921 comme la cote du deuxième ms. de Bruxelles. Évidemment, il avait brouillé ses notes et fait deux mss. avec trois. Ce ms. a pour *incipit* du traité (f° 70) : « Prologus in soliloquium magistri Ade doctoris egregii de Sancto Victore de instructione anime ». Un tel titre n'a assurément rien d'original. Au f° 98^a, on lit : « Explicit libellus magistri Ade de Sancto Victore de instructione anime, scriptus anno Domini MCCCCXLI per manus fratris Lamberti... ». Ailleurs le « frère » Lambert est qualifié de prieur (f° non coté après le f. 130). Ce ms. provient de la bibliothèque du couvent de Sainte-Croix de la rue de la Bretonnerie, ainsi qu'il résulte d'une inscription des gardes. Il est à noter que ce ms. contient divers traités de spiritualité à l'usage des réguliers, et entre autres le commentaire de Hugues de saint Victor sur la règle de saint Augustin et le *Speculum conscientiae*, attribué tantôt à saint Bernard,

tantôt à Hugues, tantôt à d'autres personnages. Il suffit de constater le rapport du contenu de ce ms. avec Saint-Victor.

Les deux mss. de Bruxelles sont dans le même cas. Le P. van den Gheyn a eu l'amabilité de m'envoyer à leur sujet des détails circonstanciés. Comme l'inventaire de la bibliothèque de Bruxelles laisse à désirer, je crois rendre service en les reproduisant ici. Le ms. 1216-1234 provient du monastère de Rouge-Cloître, près Bruxelles. Il contient : 1° Lactance, *de uero Cultu* ; 2° Sermon de Michel de Massa sur la Passion, prêché à Paris ; 3° Sermon sur la pauvreté par Gérard de Groot; 4° Homélie *cuiusdam fratris praedicatoris* sur l'évangile *Stabat iuxta Crucem*; 5° Sermon sur l'évangile : *Tollens uocem quaedam mulier* ; 6° Augustin *De Cognitione uere uite*; 7° Sermon sur la tentation par Everard, prieur de la Chartreuse de Zeelhem près Diest; 8° Henri de Hesse, *De regulari et religioso modo uiuendi ;* 9° *Sermo super regula sancti Benedicti*; 10° *Sermo cuiusdam de scandalo ;* 11° Augustin *De Vera Religione* ; 12° Id., praelocutio in librum *de Mendacio* ; 13° Id., praelocutio in librum *de Correptione et Gratia ;* 14° Praefatio magistri Adae de Sancto Victore in librum *de instructione animae* ; 15° Praefatio magistri Rychardi de Sancto Victore *de incarceratione sancti Petri* ; 16° Sermo eiusdem *de sancto Gregorio papa ;* 17° Sermo magistri Petri Blesensis *de sancto Thoma Cantuariensi;* 18° Liber s. Augustini *de bono disciplinae*; 19° Sermo eiusdem *de bono latrone.*

Le ms. 1927-1944 vient de Corssendonck près Tournhout. Il porte à la fin : « Scripta per manus fratris Livini de Machlinia necnon finita anno Domino M°CCCC°LX°, mensis decembris, die duodecima ». Il contient : 1° Prosper, *De Vita contemplatiua et actiua* ; 2° Caesarii Arelatensis *Sermones deuoti* ; 3° *Soliloquium*... magistri Ade de Sancto Victore *de instructione anime religiose* ; 4° Henrici de Hassia, *De Celebratione missae* ; 5° Bonauentura, *De Corpore Christi* ; 6° Venerabilis Bede, *Super Mulierem fortem* ; 7° Ancelmi *De redemptione humana* ; 8° Id., *De IV uirtutibus quae fuerunt in B. V. Maria* ; 9° Epistola Ancelmi *ad quemdam nouicium* ; 10° *Exhortatio ducum et Ululatus exercituum ;* 11° Sermo Chrysostomi *De Paenitentia* ; 12° *Cur Natalitia Sanctorum in laetitia* ; 13° *Guothosolitas* Magistri Hugonis de Sancto Victore ; 14° Liber magistri Hugonis, *de tribus uoluntatibus in Christo* ; 15° Sententia eiusdem *de quibusdam dubiis ;* 16° *Exempla pulcerrima* magistri Humberti ad omnes religiosos scripta.

Les couvents de Corssendonck et de Rouge-Cloître appartenaient aux chanoines réguliers de Saint-Augustin, comme Saint-Victor. Mais le fait principal est la réunion du *De Instructione* mis sous le nom d'Adam avec les œuvres d'autres Victorins. L'attribution fausse voyageait en compagnie des traités de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Cet ensemble d'opuscules remontait sans doute directement ou indirectement à un exemplaire provenant de la célèbre abbaye.

L'œuvre elle-même n'est assurément pas d'Adam de Saint-Victor. Il suffit de lire l'adresse du prologue pour s'en convaincre : « Domnis

suis et amicis in Christi uisceribus dilectis, uiro illustri domino Galterio priori et uniuersis fratribus in ecclesia sancti Andree in Scotia Christi seruitio mancipatis, frater Adam, Dei et seruorum Dei seruus inutilis et indignus. » Comme l'avait déjà reconnu dom Brial (*Histoire littéraire de la France*, XV, 44), c'est l'œuvre d'Adam Scot, religieux prémontré mort en 1180.

5° *Super Cantica*. — Cet ouvrage n'est pas mentionné par Gautier. Il avait autant de titres que les précédents à figurer dans sa liste. Il est contenu, sans nom d'auteur, dans le ms. B. N. lat. 15575. Ce ms. a été légué à la Sorbonne par Guéroud d'Abbeville dont le testament est de 1271 (Delisle, *Cabinet des mss.*, II, 148-149). L'écriture du ms. prouve qu'il a été copié peu auparavant. Au xive s., une main inconnue a inscrit sur la garde : « Expositio Ade de sancto Victore super Cantica ». Ici encore, on doit à Hauréau d'avoir restitué l'ouvrage à son véritable auteur, Thomas de Perseigne ou Thomas de Vaucelles; il y a incertitude sur le nom de lieu. Ce personnage était un Cistercien. Son ouvrage est dédié à Pons, évêque de Clermont de 1170 à 1188. Un autre ms. de la Bibliothèque nationale, contient le même commentaire, le ms. 13197. L'édition donnée par Josse Bade a été réimprimée dans Migne, *P. L.*, CCVI. Cf. Hauréau, *l. c.*, II, 143.

Nous pouvons maintenant saisir d'ensemble la série des attributions fausses qui ont créé un Adam de Saint-Victor prosateur et théologien. C'est dans l'abbaye même qu'il avait illustrée que cette légende a pris naissance. Gautier attachait à la « tradition » de Saint-Victor une grande importance : les Victorins lui paraissaient mieux placés que tous pour être renseignés sur leur confrère. En matière de critique littéraire, il faut plutôt faire le raisonnement opposé, et suspecter des affirmations inspirées par l'orgueil collectif et le désir d'accroître indéfiniment la gloire d'une corporation. Telle est l'explication des faits que nous avons constatés. Sur cinq traités, deux sont attribués à Adam de Saint-Victor dans des mss. appartenant à l'abbaye, et un autre, le *De instructione animae*, porte ce nom dans des recueils comprenant aussi des œuvres des théologiens victorins. C'est également à Saint-Victor qu'est rédigée la notice anonyme destinée à servir de base à ces revendications. En même temps, la date de cette notice nous indique à quelle époque ces prétentions ont été émises pour la première fois. Ce n'est pas avant le xive s. Les renseignements fournis par les mss. nous interdisent de leur côté de remonter plus haut. Ces rapprochements et ces détails n'étaient pas inutiles. Ils éclairent un document auquel on ne savait trop quelle confiance accorder. Il était nécessaire aussi de rassembler les données dispersées des admirables recherches d'Hauréau. Les erreurs et les confusions accumulées autour du nom d'Adam de Saint-Victor auraient pu survivre longtemps encore au savant successeur des Bénédictins grâce à la diffusion et à l'autorité de la *Realencyclopädie*.

La « tradition » qui attribue des traités et des œuvres en prose au poète liturgique est née à Saint-Victor au XIVe siècle.

Paris.

PAUL LEJAY.

CHRONIQUE BIBLIQUE

I. INTRODUCTION GÉNÉRALE. — 1. Dans le beau livre de M. HOGAN sur les études ecclésiastiques (*Clerical Studies*. Boston, Marlier; et Paris, Lecoffre, 1898, in-8, XIII-499 pages), qui échappe en grande partie à la compétence de cette *Revue*, nous devons signaler à nos lecteurs les chapitres concernant l'histoire ecclésiastique et les Pères de l'Église, et tout spécialement le chapitre qui traite de la Bible. L'histoire de l'exégèse y est exposée d'abord en abrégé, mais très judicieusement appréciée; viennent ensuite des considérations plus développées sur les progrès de la science biblique pendant le XIXe siècle. « Il a été fait plus en ce siècle pour l'explication de la Bible que dans tous les âges précédents ensemble. » Des savants catholiques ont contribué à ce grand travail; mais la majeure partie a été exécutée en dehors de l'Église catholique. Traçant en second lieu le programme des études bibliques au séminaire, M. Hogan déclare que les questions de critique ne doivent pas en être exclues ni y être l'objet principal du cours; il convient d'en donner une idée juste, tout en restant dans la ligne de la tradition. Un cours élémentaire doit être « conservateur ». Un troisième article a pour objet la continuation des études bibliques après le temps de séminaire et contient d'utiles indications. Le quatrième et dernier regarde l'étude apologétique de la Bible. M. Hogan montre comment l'apologétique biblique a été modifiée par le développement successif de l'astronomie, de la géologie, des sciences historiques, de la critique biblique. On avait commencé, dit-il, par nier les faits ou les accommoder à la lettre de la Bible; mais bientôt il fallut interpréter la Bible conformément aux faits, d'abord en y retrouvant la science, par le moyen d'interprétations plus ingénieuses que justes, finalement en reconnaissant que la Bible n'était pas obligée de contenir toute vérité, mais seulement la vérité que les auteurs ont eu l'intention d'enseigner. Tout ce chapitre des études bibliques (et l'on pourrait en dire autant des autres) a été écrit avec une rare prudence, une grande largeur de vues et une parfaite entente du sujet traité.

2. L'ouvrage de M. CHAUVIN (*Leçons d'introduction générale, théologique, historique et critique aux divines Écritures*. Paris, Lethielleux, 1898, gr. in-8, IX-650 pages), est conçu dans un autre esprit. Il con-

tient un traité de l'inspiration, l'histoire du canon biblique, l'histoire du texte et des versions, un traité d'herméneutique et une histoire de l'exégèse. Si la théologie n'est pas autre chose que le formulaire scolastique, il y a beaucoup de théologie dans l'ouvrage de M. Chauvin ; si l'érudition est le tout de l'histoire, on y trouve autant d'histoire que de théologie. Quant à la critique, on peut s'en faire une idée par ce que l'auteur dit des « écoles de prophètes », dont « la création » aurait eu « pour but d'initier certains esprits d'élite à l'étude plus approfondie de la תורה ». En fait de critique, M. Chauvin paraît ne connaître que la critique textuelle; dans son histoire de l'exégèse il apprécie au point de vue théologique les systèmes d'exégèse protestants et rationalistes, et ne dit pas un mot du travail de critique littéraire et historique qui s'est accompli en ce siècle. Il devient pourtant assez difficile de le considérer comme non avenu. On nous permettra de ne pas insister autrement sur les qualités et les défauts d'un livre qui ne répond pas aux conditions d'une œuvre scientifique ni à celle d'un manuel élémentaire. (Voir *Bulletin critique* du 25 août 1898.)

3. L'introduction générale de M. Briggs est très complète en son genre et très originale (*General Introduction to the Study of Holy Scriptures*. New-York, Scribner, 1899; in-8, XXII-688 pages). On peut s'en faire une idée par la simple indication des chapitres : avantages des études bibliques; leur objet; les langues de la Bible ; la Bible et la critique ; l'histoire et la critique du canon des Écritures ; histoire du texte de la Bible hébraïque, de la Bible grecque, des versions ; critique textuelle de l'Écriture ; histoire de la haute critique, sa pratique ; les écrits en prose ; le caractère, le mètre, le parallélisme, les genres de la poésie hébraïque ; histoire de l'exégèse, sa pratique ; l'étude historique de la Bible, progrès et méthode ; l'histoire biblique ; la théologie biblique ; crédibilité et vérité de l'Écriture ; la Bible moyen de grâce. On pourrait préférer un autre ordre, mais il n'y a pas de confusion dans le livre. Il va sans dire aussi que la position théologique de l'auteur, qui est protestant, n'est pas du tout celle de M. Chauvin; mais comme M. Briggs, avec un sens religieux très droit et une parfaite loyauté scientifique, s'appuie sur les faits et non sur une théorie préconçue, il ne serait pas encore trop difficile d'accorder ses conclusions principales avec la théologie de M. Hogan, sauf en ce qui touche le rôle de l'Église comme témoin nécessaire de l'inspiration biblique et interprète autorisée de la révélation contenue dans l'Écriture. Cette introduction est savante sans étalage d'érudition ; elle a la forme d'un excellent cours ramené à une exposition sommaire et succincte, mais toujours claire, des questions bibliques. Cette exposition est aussi toujours vivante ; elle regarde le passé dans sa réalité, mais pour le présenter à nos contemporains de telle façon qu'ils puissent l'entendre. L'actualité n'y fait pas défaut. Dès le premier chapitre, après avoir dit l'importance des études bibliques en termes qu'aucun professeur de séminaire catholique ne désavouerait, M. Briggs énu-

mère les obstacles qu'elles rencontrent *chez les protestants* : la bibliolâtrie, l'esprit de secte, l'opposition au progrès scientifique et social (*The theological Bourbons never learn anything from past defeats*). L'histoire du canon est résumée comme il suit : promulgation du décalogue et du livre de l'alliance par Moïse; du Deutéronome au temps de Josias ; de toute la loi par Esdras ; collection des prophètes vers l'an 200 ; le canon des Hagiographes n'aurait été définitivement fixé qu'à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne ; le canon des Évangiles était formé avant l'an 150 ; les treize Épîtres de saint Paul et les Actes étaient canoniques avant la fin du second siècle ; l'Épître aux Hébreux n'était reçue qu'en Orient ; la première Épître de Pierre et celle de Jean étaient communément acceptées ; les autres Épîtres catholiques et l'Apocalypse étaient discutées. Il y aurait bien quelques réserves à faire, surtout en ce qui regarde le canon du Nouveau Testament. M. Briggs a, du reste, de très bonnes et conciliantes paroles sur les deutérocanoniques. De même, sur les questions les plus délicates de haute critique ou de critique textuelle : « Nous ne doutons pas, dit-il, de la canonicité de Marc, xvi, 9-20, bien qu'il nous semble nécessaire de ne pas compter ce morceau comme appartenant à l'Évangile original de Marc. » On rencontre çà et là des opinions particulières ou plutôt personnelles qui auraient pu ne pas trouver place dans un manuel ou qui, du moins, ne devraient pas y être présentées comme des conclusions certaines : par exemple, que le quatrième Évangile est une compilation fondée sur un écrit hébreu de Jean et l'hymne au Logos qu'on lit dans le prologue ; que Daniel est une compilation de deux livres, l'un hébreu, l'autre araméen ; que c'est le nombre des mots accentués et non celui des syllabes qui règle la mesure de la poésie hébraïque. Le système de M. Briggs diffère théoriquement de celui de M. Bickell, mais il donne des résultats fort analogues. Il est évident que le mètre était réglé par l'accentuation tonique, et qu'on ne peut arriver à en déterminer les lois avec précision, faute de connaître exactement la prononciation de l'hébreu ancien. Les chapitres que M. Briggs consacre à la poésie hébraïque sont d'un grand intérêt, mais trop développés pour une introduction générale, et tout ce qu'ils contiennent d'hypothétique serait mieux dans une étude particulière sur le sujet. Dans l'histoire de l'exégèse, à partir de la réforme, il n'est parlé que de l'exégèse protestante ; mais le développement de la critique est fort judicieusement apprécié dans le chapitre concernant les travaux sur l'histoire biblique (on a trop vu dans l'histoire de l'âge apostolique un choc de doctrines, un mouvement d'idées, et l'on n'a pas regardé assez les faits, la réalité vivante). Les miracles, nous dit-on, sont des faits divins qui attestent la présence de Dieu dans l'histoire de la religion ; ils ne sont pas précisément destinés à montrer que Dieu est capable de violer, de surmonter ou de suspendre les lois de la nature, ses propres lois. Toutes les thèses de M. Briggs n'emportent pas la conviction, mais toutes les pages de son livre respirent l'amour de la Bible et de

la vérité. Il n'y a sans doute guère d'ouvrages qui soient plus suggestifs, qui provoquent plus efficacement le lecteur à l'examen des problèmes bibliques, tout en lui inspirant le sentiment de leur importance religieuse et morale.

II. Histoire de la littérature biblique. — 1. La question de l'Hexateuque a toujours la faveur des critiques. M. Addis, qui a déjà publié, en 1892, un travail important sur les plus anciens documents de l'histoire sainte (*The Oldest Book of Hebrew History*), à savoir les sources élohiste et jéhoviste, étudie dans un second volume l'origine et la composition du Deutéronome et celle du Code sacerdotal (*The Documents of the Hexateuch*, II. *The Deuteronomical Writers and the Priestly Documents*. Londres, Nutt, 1898; in-8, x-485 pages). C'est une œuvre méthodique, réfléchie, d'une critique prudente. L'auteur est même disposé à croire que le Deutéronome a pu exister assez longtemps avant d'être découvert sous le règne de Josias ; il admet que ce livre a été composé avec des matériaux préexistants ; mais il pense que l'analyse des chapitres xii-xxvi ne permet pas de reconstituer ces sources, pour autant qu'elles se distinguent du Décalogue et du Livre de l'alliance. Dans le Code sacerdotal, M. Addis reconnaît comme trois étapes de développement : la première, qui est représentée par la Loi de sainteté (Lév. xvii-xxvi), recueil législatif contemporain d'Ézéchiel, vers 570; la seconde, que représente la majeure partie de la législation cultuelle, avec le schéma historique dont elle est encadrée, et qui s'étend de la création du monde au partage de la Palestine entre les tribus, élément principal de la compilation lévitique, de peu postérieur à la Loi de sainteté ; la troisième à laquelle appartiennent un assez grand nombre d'additions plus récentes. Les textes sont traduits intégralement. Des caractères spéciaux sont employés dans la traduction pour distinguer le Deutéronome primitif, les additions de l'école deutéronomiste, les gloses postérieures ; et de même les trois éléments du Code sacerdotal. Des notes critiques et exégétiques très substantielles accompagnent la traduction. La loi promulguée par Esdras aurait été le Pentateuque tout entier.

2. M. von Huegel publie en brochure l'étude sur l'Hexateuque présentée par lui au congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg en 1897 (*La méthode historique et les documents de l'Hexateuque*. Paris, Picard, 1898; in-8, 40 pages ; le même travail, revu sur plusieurs points accessoires, a paru en anglais dans le *Catholic University Bulletin* d'avril 1898; Washington). Ses conclusions sont celles que défendent aujourd'hui la plupart des exégètes. M. von Hügel a voulu montrer que la méthode suivie par les critiques n'est pas arbitraire dans ses procédés, que la distinction des sources dans l'Hexateuque est fondée sur des particularités littéraires assez nombreuses et assez facilement reconnaissables pour qu'on ne soit plus autorisé à la

nier en principe et à ne pas la reconnaître dans l'ensemble. Cette distinction est confirmée par l'évolution qui se remarque dans les idées et les institutions, et qui permet de dater relativement les sources. Le Diatessaron de Tatien, observe-t-on à bon droit, présente un phénomène littéraire analogue à la compilation de l'Hexateuque.

Au même congrès de Fribourg, le P. Lagrange a lu un mémoire sur *Les sources du Pentateuque*, imprimé depuis dans la *Revue biblique* (janvier 1898). Il paraît que tous les exégètes catholiques qui ont abordé le sujet avant l'auteur de ce mémoire étaient des conservateurs endurcis ou des novateurs téméraires. Grâce à lui, la théologie et la critique se sont rencontrées, la prudence et la science se sont embrassées. Dans la partie de son travail qui a été publiée, le P. Lagrange explique « les raisons qui ont empêché jusqu'à présent les catholiques d'aborder l'examen des sources du Pentateuque ». Cet énoncé plein de modestie introduit une critique, je veux dire une réfutation solide et complète des arguments que l'on a coutume d'alléguer en faveur de l'opinion dite traditionnelle. On part d'une conception du livre qui n'est pas celle des Orientaux ; on hésite à admettre une évolution législative qui semble exclue par la formule « Dieu dit à Moïse », placée en tête de toutes les lois, bien que cette formule signifie simplement que la loi en question est « émanée de l'autorité divine dans l'esprit du premier législateur » ; on interprète à la rigueur la formule « Moïse a écrit », par rapport au Deutéronome, bien qu'elle n'ait pas, dans la circonstance, plus de portée que la formule : « Dieu dit à Moïse » ; on allègue à tort la parole du Sauveur : « Moïse a écrit de moi », parole qui ne vise pas la question littéraire du Pentateuque, à laquelle personne ne pensait en ce temps-là ; on invoque la tradition chrétienne, très affirmative sans doute en ce qui regarde la valeur substantielle des témoignages concernant Moïse et son rôle historique, beaucoup moins ferme en ce qui regarde la rédaction du Pentateuque ; on croit indispensable de maintenir l'authenticité littéraire afin de garantir l'autorité historique, et l'on compromet en réalité celle-ci en l'associant à celle-là, qui n'est plus soutenable. Cette argumentation peut n'être pas entièrement neuve, et elle n'est pas toujours très lucide ; elle n'en est pas moins concluante dans l'ensemble

3. La *Revue biblique* (janv. 1899), a publié un article très remarquable de M. E. Cosquin sur *Le livre de Tobie et l'histoire du sage Ahikar*. Le texte complet de Tobie, dans les recensions grecques et dans l'ancienne Vulgate, présente plusieurs allusions à l'histoire d'un certain Achikar, neveu de Tobie. Cet Achikar n'est pas autre que le héros d'un conte oriental, maintenant connu sous diverses formes, et que nous savions depuis longtemps, sans nous en douter, par l'histoire d'Ésope le Phrygien. L'auteur du livre de Tobie a connu sans doute une rédaction de cette légende et il a exploité lui-même un autre conte populaire, celui du « Mort reconnaissant », qu'il a interprété, ou trouvé déjà traduit, dans une forme appropriée aux croyances religieuses d'Israël :

« N'ayant aucune intention d'écrire de l'histoire, l'auteur de Tobie a pu faire comme ont fait plus tard d'autres Juifs : emprunter à un conte populaire le thème de sa parabole. Rencontrant quelque part un certain conte appartenant à un type très connu des *folkloristes*, le type du *Mort reconnaissant*, il le prend, en le modifiant fortement, pour canevas de l'histoire morale qu'il avait l'intention de conter; il le traite d'une manière très libre et très indépendante, n'y cherchant qu'un véhicule des idées morales qu'il avait à cœur de propager. » N'est-ce pas du même côté, dans le répertoire des vieux contes orientaux, plutôt que dans la mythologie savante et de tradition officielle, qu'il faudrait chercher la clef du livre d'Esther, peut-être aussi de l'histoire de Suzanne, des pages de Darius ?

3. Un savant hongrois, M. Singer, s'est avisé de prouver que le livre des Jubilés a eu pour auteur un judéo-chrétien qui voulait réfuter saint Paul (*Das Buch der Jubilaeen oder die Leptogenesis*, I, Stuhlweissenburg, Singer, 1898; in-8, 322 pages). Le livre des Jubilés combat des gens qui déclaraient abrogée la Loi de Moïse : il a donc été écrit contre saint Paul. En réalité, la polémique est dirigée contre l'inobservation de la Loi, non contre une théorie qui la consacrerait en principe. Paul, dit encore M. Singer, rattache sa doctrine à certains passages de la Genèse, notamment au récit du premier péché et à l'histoire d'Abraham; l'auteur du livre apocryphe est préoccupé d'autoriser la Loi par le commentaire qu'il donne à ces textes bibliques : c'est pour réfuter Paul. Il est infiniment plus probable que cet auteur, qui ne fait pas la moindre allusion aux conclusions exégétiques de l'Apôtre, et qui ne songe pas à les combattre, les a simplement ignorées. Mais Paul est universaliste et rabaisse l'honneur du peuple juif; l'auteur des Jubilés relève cet honneur : n'est-il pas évident qu'il a Paul en vue ? Cela prouve seulement qu'il était juif. M. Singer ne veut pas qu'il soit juif; c'était un judéo-chrétien. La raison de ce jugement est vraiment curieuse : puisque l'auteur des Jubilés combat seulement la théorie de Paul sur l'abrogation de la loi, c'est qu'il était d'accord avec lui sur le reste. La critique est désarmée devant une si ingénieuse candeur. On signale ensuite quelques passages du livre qui accusent une tradition particulière, non talmudique, et l'on croit la thèse démontrée. On a seulement dépensé beaucoup d'érudition au service d'une conjecture fantaisiste. La discussion manque souvent de clarté, et la subtilité toute rabbinique des raisonnements ne rachète pas la pesanteur de l'exposition.

III. Éditions, traductions et critique textuelle. — 1. La dissertation de M. Peters sur la version sahidique de l'Ecclésiastique (*Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus*. Fribourg. e. B., Herder, 1898; in-8, xii-69 pages), éditée en 1883 par P. de Lagarde dans ses *Ægyptiaca*, contient une très bonne étude sur le

caractère et les variantes de cette version, ainsi que sur le parti qu'on en peut tirer pour la critique de texte grec.

2. M. Kautzsch, qui a publié une excellente traduction allemande de l'Ancien Testament (voir *Revue*, II, 457), a eu l'heureuse idée de la compléter par la traduction des Apocryphes (deutérocanoniques) et des principaux écrits pseudépigraphes (Psaumes de Salomon, Hénoch, Jubilés, etc.). Six fascicules ont déjà paru (*Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Fribourg e. B., Mohr, 1898, in-4, IV-192 pages); ils contiennent la traduction du IIIe livre d'Esdras, de nos deux livres des Machabées, et de celui qui est le IIIe dans la Bible grecque, de Tobie, de Judith, de la prière de Manassé, des fragments deutérocanoniques de Daniel. Ces derniers sont traduits en double, d'après les Septante et d'après Théodotion. La traduction de chaque livre est précédée d'une courte introduction et accompagnée de notes critiques. Dans l'introduction au IIIe livre d'Esdras on a négligé l'hypothèse qui rattache le conte des pages de Darius à la légende de Daniel (voir *Revue*, III, 382-383). La question des lettres contenues dans le premier livre des Machabées est fort bien discutée. La plupart de ces lettres appartiennent à la rédaction première du livre; mais l'auteur en a plutôt indiqué le thème général qu'il n'en a reproduit le texte; la lettre des Romains à Judas Machabée (I Mach. VIII, 22-32), celle du roi de Sparte Aréus au grand-prêtre Onias et celle de Jonathas aux Spartiates (I Mach. XII, 5-33) semblent avoir été ajoutées après coup, soit avant que le livre fût traduit de l'hébreu, soit à l'occasion de la traduction. Il est probable aussi que le livre primitif finissait au chapitre XIV, v. 15; le reste constitue une sorte d'appendice qui doit être d'une main plus récente; dans cet appendice même la lettre des Spartiates (I Mach. XIV, 19-23) paraît être une insertion postérieure. Après avoir exposé les arguments pour et contre l'authenticité de la lettre du consul Lucius au roi Ptolémée, à propos des Juifs et de Simon, M. Kautzsch croit devoir conclure à l'inauthenticité de la pièce, pour autant du moins qu'elle est mise en rapport avec Simon Machabée, et il pense que le rédacteur de ce morceau a exploité le décret du Sénat romain que Josèphe rapporte à la neuvième année de Hircan II. Il est à noter que Josèphe ne semble pas avoir connu le supplément du premier livre des Machabées, quoique ce supplément ait dû être rédigé vers le commencement de notre ère. On trouve dans l'introduction au second livre une opinion qui aurait besoin d'être mieux établie, à savoir que le personnage et le livre de Jason de Cyrène seraient une fiction littéraire et que le second livre des Machabées serait une composition originale faite par un pharisien pour réfuter le premier livre. Les deux lettres qu'on trouve avant le récit sont attribuées au même auteur que le corps de l'ouvrage. La traduction de Tobie est faite sur le ms. Alexandrin. Il en est de même pour Judith.

3. Parmi les fragments de manuscrits coptes acquis en 1893, à Akmîm, par M. Maspero, se trouvaient des morceaux d'apocalypse

(quatorze feuillets dans le dialecte dit d'Akhmîm, et sept dans le dialecte sahidique) que M. Bouriant a publiés et traduits dans les *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*, I, II, en les présentant comme l'apocryphe désigné dans les anciens catalogues d'Écritures sous le nom d'Apocalypse de Sophonie. Or, neuf feuillets de l'un des manuscrits (en dialecte d'Akmîm) ont été acquis par le musée de Berlin; et au bas d'un des feuillets on lit la souscription : « Apocalypse d'Élie ». M. Steindorff a soumis tous ces fragments à un examen attentif; il y a reconnu d'abord une description du séjour des damnés et du séjour des bienheureux, malheureusement incomplète, car on n'a pas le commencement ni la fin, et il y a une lacune au milieu ; puis une prophétie de genre apocalyptique, où est annoncée l'apparition de l'Antéchrist, suivie de celle du Messie, et c'est à ce morceau qu'appartient la souscription déjà mentionnée; enfin un court fragment (sahidique) de l'Apocalypse de Sophonie, qui offre beaucoup d'analogie avec la première description. M. Steindorff hésite néanmoins à l'attribuer au même auteur; il ne croit pas non plus que l'auteur de la description soit le même que celui de la prophétie. Dans celle-ci nous aurions l'Apocalypse d'Élie à peu près au complet. Dans celle-là nous avons peut-être un fragment considérable de l'Apocalypse de Sophonie, et en tout cas une apocalypse apparentée à l'Apocalypse de Pierre, tandis que celle d'Élie est apparentée avec l'Apocalypse johannique. Ces morceaux de littérature apocryphe sont du plus haut intérêt. M. Steindorff a voulu les mettre à la disposition des critiques et s'est contenté pour le moment d'éditer avec soin le texte copte en y joignant une traduction et un lexique (*Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Texte und Untersuchungen.* N. F. II, 3 a. Leipzig, Hinrichs, 1899; in-8, VI-198 pages). Il observe cependant que l'apocalypse anonyme doit être un écrit juif, plus ancien que l'Apocalypse de Pierre et composé probablement en Égypte : l'histoire de Susanne y étant citée, on ne peut remonter plus haut que le premier siècle avant Jésus-Christ. L'Apocalypse d'Élie est un écrit juif, avec des interpolations chrétiennes; il y a même telle retouche chrétienne qui se trouve dans une des recensions coptes (version d'Akhmîm) et qui n'existe pas dans l'autre (version sahidique) ; le livre juif paraît avoir été composé en Égypte, et il serait probablement antérieur à l'ère chrétienne, si c'est de là que proviennent les citations bibliques de I Cor, II, 9 et Éph. V, 13. Quant au fragment de l'Apocalypse de Sophonie, il est trop peu étendu pour que l'on puisse formuler un jugement certain : M. Steindorff regarde néanmoins comme probable l'hypothèse d'une composition juive rédigée en Égypte, avec des retouches chrétiennes.

Dans l'apocalypse anonyme, on signale deux catégories d'anges, ceux du Seigneur tout-puissant, qui mettent par écrit les bonnes œuvres des justes et ceux de « l'Accusateur (κατήγορος ; cf. Ap. XII, 10) qui est sur la terre », qui prennent notes de tous les péchés. Ceux-ci se

tiennent à la porte du ciel et donnent communication à leur chef de ces péchés qu'ils ont écrits, pour qu'il les mette sur son registre et puisse en accuser les auteurs quand ils sortiront de ce monde. Les anges du châtiment sont innombrables; ils ont une figure de panthère, avec des dents saillantes, des yeux ensanglantés, une chevelure de femme; ils ont en main des fouets enflammés; ils sont chargés de conduire les âmes des impies au lieu de leur châtiment, et ils les promènent dans les airs trois jours durant, avant de les jeter dans le supplice éternel. L'ange qui conduit le visionnaire change de forme (μορφή) en entrant dans l'enfer; là se trouve un étang de feu (cf. Ap. xix, 20; xx, 10, 14-15) dont les vagues menaçantes terrifient le prophète; un grand ange, fait comme ceux dont il a été question précédemment, avec un corps de serpent, lui cause aussi beaucoup d'épouvante; mais il rencontre un autre grand ange dont le visage est brillant comme le soleil, qui porte une ceinture d'or et dont les pieds sont comme du cuivre brûlant dans du feu; il se prosterne pour l'adorer; mais l'ange ne le permet pas (cf. Ap. xix, 10; xxii, 8-9) : « Je ne suis pas, dit-il, le Seigneur tout-puissant, mais le grand ange Erémiel, préposé à l'abîme et à l'enfer, aux mains de qui sont toutes les âmes qui ont quitté la terre depuis la fin du déluge jusqu'à ce jour. » Le prophète demande qui est le grand ange dont il a eu tant de peur et qui voulait le dévorer. Érémiel lui apprend que c'est l'Accusateur. Ainsi les anges du châtiment sont les anges de l'Accusateur, et ce sont aussi les princes de l'air (cf. Eph., ii. 2; vi, 12). L'Accusateur avait un rouleau dans sa main; il l'ouvrit, et le prophète y lut, dans sa langue, tous ses péchés. Le visionnaire se croyait perdu, quand un grand ange ouvrit un autre rouleau. Il y a une lacune dans cet endroit, mais il est évident que ce rouleau est le registre des bonnes œuvres, et que l'Accusateur a été vaincu. Ces détails aident à mieux comprendre ce que signifie le passage de l'Apocalypse johannique où l'on ouvre des livres dont l'un est le livre de vie : l'auteur ne pense probablement qu'à deux livres, et s'il ne mentionne pas expressément le livre d'accusation, c'est qu'il a fait jeter le diable lui-même dans l'étang de feu avant le jugement dernier (cf. Ap, xx, 10-15). On retrouve ensuite le visionnaire entouré de milliers d'anges, dans le bateau qui fait la traversée de l'abîme et de l'enfer au séjour des élus. Un grand ange, tenant en main une trompette d'or, célèbre la victoire du passager sur le grand Accusateur, et le loue de ce que son « nom est écrit sur le livre des vivants ». Cet ange va s'entretenir comme un ami avec les justes, Abraham, Isaac, Jacob, Hénoch, Élie, David. L'ange sonne de la trompette; le ciel s'ouvre de l'orient à l'occident, du sud au nord; le visionnaire aperçoit la mer qui l'avait effrayé dans l'enfer, et toutes les âmes qui y sont renfermées; il y en avait diverses catégories dont le châtiment variait selon les fautes, et qui devaient rester là jusqu'au jour du jugement (cf. Ap. xx, 13); et devant ces châtiments un groupe de spectateurs se mit à implorer la miséricorde de Dieu en faveur des âmes souffrantes. C'étaient les justes, Abraham, Isaac,

Jacob, qui priaient ainsi. Tous les jours, à la même heure, l'ange sonne de la trompette, et les justes se mettent en prière. L'auteur professe donc à l'égard de cette intercession l'opinion commune du judaïsme rabbinique (cf. *Revue*, III, 472). Il aurait bien voulu voir encore d'autres choses, mais son conducteur déclare ne pouvoir lui en montrer davantage avant le grand jugement. La vision pourrait finir en cet endroit. M. Steindorff ne le croit pas et il suppose que le feuillet suivant du manuscrit, qui contenait la conclusion, est perdu.

L'Apocalypse d'Élie commence par la formule classique : « La parole de Dieu me fut adressée en ces termes : Fils de l'homme, parle à ce peuple. » Mais le discours qui suit est chargé d'interpolations chrétiennes. Suit une apologie du jeûne, qui est bien juive ; puis vient une prophétie où il est question d'un roi d'Occident qui apporte la paix à l'Égypte. Après une lacune, on trouve une prophétie concernant l'Antéchrist ; il y est question de rois de Perse et d'Assyrie ; mais l'auteur pense toujours à l'Égypte, qui sans doute est sa patrie. La description du Christ et de l'Antéchrist est presque toute chrétienne : on y lit que le Christ viendra sur les nuées du ciel, « précédé du signe de la croix ». Les marques physiques auxquelles on pourra reconnaître l'Antéchrist sont indiquées. La vierge Tabitha, apprenant que l'Antéchrist s'est montré dans le lieu saint, prend une robe de lin et vient l'apostropher dans Jérusalem ; l'Insolent la poursuit jusqu'à l'occident ; il suce son sang vers le soir, et en verse sur le temple, ce qui est salutaire au peuple ; le lendemain matin, Tabitha ressuscite et lui déclare qu'il n'a pouvoir ni sur son âme ni sur son corps. Toute cette histoire de Tabitha est regardée par M. Steindorff comme une interpolation chrétienne. Hénoch et Élie viennent combattre l'Insolent ; la bataille dure sept jours, et pendant trois jours et demi les deux saints personnages restent morts sur la place ; le quatrième jour, ils ressuscitent (cf. Ap. xi, 3-12), et le combat recommence ; mais cette fois « le Fils d'iniquité » ne peut rien contre eux ; il épuise sa colère sur les justes qu'il fait périr dans les plus affreux supplices ; leurs cadavres sont préservés de toute atteinte jusqu'au jour du grand jugement. Soixante d'entre eux ressusciteront pour combattre l'Insolent ; le Christ envoie du ciel ses anges (64000 !) qui prennent sur leurs ailes (ils en ont chacun six) tous les élus qui ont le nom du Messie écrit sur leur front et son sceau sur leur main, pour les soustraire à la fureur du Fils d'iniquité ; Gabriel et Uriel marchent à leur tête ; les signes de la fin arrivent ; les pécheurs se troublent et reprochent à l'Insolent de les avoir trompés ; lui-même pleure, puis se met à la poursuite des saints ; les anges l'arrêtent ; le Seigneur du ciel vient juger tous les hommes ; Hénoch et Elie, déposant « la chair de ce monde », prennent « leur chair spirituelle » et tuent l'Insolent, qui est anéanti avec tous ceux qui l'ont suivi ; il ne semble pas que l'anéantissement soit absolu, car tout ce monde est jeté au fond de l'abîme ; le roi Messie vient du ciel avec les saints, crée une terre nouvelle où il n'y a

pas de diable ; les saints y seront avec lui et les anges pendant mille ans ; et le livre finit sur cette promesse. Ce morceau laisse une impression assez confuse.

Le fragment d'apocalypse où Sophonie est nommé a beaucoup de traits communs avec l'apocalypse anonyme. Il y est question d'une âme pécheresse, tourmentée par cinq mille anges. L'Accusateur y est nommé. La description des anges du châtiment est celle qui a été rapportée plus haut. L'apocalypse de Sophonie était apparentée de très près à l'apocalypse anonyme, à moins que les deux ne soient un seul et même livre, ce qui paraît tout à fait probable.

4. La Synopse évangélique de Tischendorf (*Synopsis evangelica* ; 7e édition ; Leipzig, Mendelssohn, 1898 ; in-8, LXIV-184 pages) comprend les quatre Évangiles. Elle a été composée en vue de reconstituer la suite historique des faits et des discours, but impossible à atteindre. Mais comme édition des textes parallèles et comme distribution des récits et discours plus ou moins avantageuse pour l'examen critique, ces synopses gardent leur raison d'être, surtout en ce qui touche les trois premiers Évangiles. M. O. Kramer, qui a préparé cette nouvelle édition de la *Synopsis*, a joint au texte grec de Tischendorf (pris de sa huitième édition critique du Nouveau Testament) les variantes de l'édition Hort-Wescott.

5. On ne saurait trop louer l'édition nouvelle du Nouveau Testament grec publié par les soins de M. Nestle (*Novum Testamentum Graece*. Paris, Fischbacher, 1898 ; in-24, 660 pages), sur le texte des dernières éditions critiques, dont un système de notations ingénieusement conçu permet de reconnaître les variantes. Les leçons remarquables des manuscrits, principalement du ms. D, sont aussi indiquées. Excellente œuvre de vulgarisation savante, et l'on peut presque dire de charité scientifique ; car le prix de ce petit volume, très avenant dans son attirail critique, est d'une modicité invraisemblable.

6. M. F. von der Goltz a collationné un manuscrit très important du monastère de saint Athanase au mont Athos (*Eine textkritische Arbeit des zehnten bezw. sechsten Jahrhunderts. Texte und Untersuchungen*. N. F. II, 4. Leipzig, Hinrichs, 1899 ; in-8, 116 pages). Ce manuscrit contient les Actes, les Épîtres catholiques et les Épîtres de saint Paul ; il contenait aussi l'Apocalypse, mais il a été mutilé à la fin. Il est du xe ou du xie siècle, plutôt du xe, et paraît appartenir au groupe de manuscrits copiés par les ordres d'Aréthas de Césarée en Cappadoce. Il y est dit expressément que le texte des Épîtres de Paul a été copié d'après un très ancien manuscrit qui représentait lui-même le texte des commentaires et homélies d'Origène. Pour l'Épître aux Romains, le copiste du xe siècle, ayant à sa disposition le commentaire d'Origène, y a puisé directement. Le premier copiste était un moine du nom d'Éphrem, que M. von der Goltz suppose avoir vécu vers le vie siècle. Les deux copistes voulaient avoir le texte d'Origène ; ils poursuivaient un but critique et n'ont eu aucun souci de se conformer au texte ecclé-

siastique de leur temps. En marge du manuscrit ils avaient placé des notes extraites des œuvres d'Origène. Il est certain que le texte des Actes et des Épîtres catholiques a été copié sur le même manuscrit ancien; on y retrouve les signes diacritiques d'Origène, mais les notes marginales se réfèrent aussi à Irénée, Clément, Eusèbe. Une note du premier copiste sur Jac. II. 13, atteste qu'il a eu sous les yeux « un manuscrit copié de la main du bienheureux Eusèbe ». Le ms. du moine Éphrem a été rédigé dans les mêmes conditions que le *Codex Marchalianus* des Prophètes. Par le texte particulier qu'il contient, ce manuscrit se rapproche beaucoup plus des anciens manuscrits onciaux que la plupart des cursifs ; mais il a des affinités remarquables avec le ms. D et les témoins occidentaux, sans néanmoins correspondre, pour les Actes, à aucune des recensions publiées par M. Blass (voir *Revue*, I, 563). Il se rattache au groupe des cursifs qui procèdent d'un manuscrit de Pamphile, le disciple d'Origène et l'ami d'Eusèbe, et qui représentent une recension du texte du Nouveau Testament faite sur les œuvres d'Origène (cf. Bousset, *Textkritische Studien zum N. T*, 45-73). Le moine Éphrem et le copiste du xe siècle ont travaillé dans le même esprit que Pamphile et Eusèbe. Les scolies du manuscrit sont très instructives. Ainsi à côté du mot σκληροτράχηλοι, dans Act. VII, 51, on lit une longue glose, un morceau absolument inédit du discours de saint Étienne, qui se trouvait « dans quelques anciens manuscrits ». Le morceau est d'une fort belle couleur antique. Toutefois M. von der Goltz va un peu loin en le supposant aussi ancien que la finale du texte canonique. C'est bien une glose du v. 51, mais qui ne doit pas être de beaucoup plus récente que la rédaction même du discours. En marge de Rom. I, 7, on lit que les mots ἐν Ῥώμῃ manquent dans le texte et le commentaire d'Origène sur ce passage. La traduction latine est conforme au texte ordinaire. Mais le témoignage du scoliaste n'est pas à écarter. Le texte d'Origène n'avait pas plus la mention de Rome dans la suscription de l'Épître aux Romains que celle d'Éphèse dans la suscription de l'Épître aux Éphésiens. Le fait ne laisse pas d'être significatif, et l'on peut douter que M. von der Goltz l'ait bien expliqué en disant que l'on a omis le nom de Rome dans certains manuscrits quand l'Épître commença à être lue en dehors de l'Église romaine. On a déjà supposé que l'Épître aux Romains avait été destinée d'abord à plusieurs communautés, comme l'Épître aux Éphésiens, et là pourrait être la clef de cette omission singulière. En marge de Phil. III, 14, on nous apprend qu'Origène citait dans son commentaire comme leçon de quelques manuscrits : τῆς ἀνεγκλησίας, au lieu de τῆς ἄνω κλήσεως. Et la variante se trouve répondre à la traduction de Tertullien (*De res. carn.*, 23) : *incriminationis*. La lecture et le sens ne sont point déjà si mauvais : « le prix d'irréprochabilité devant Dieu », ou « donné par Dieu », est quelque chose d'aussi intelligible, pour le moins, et d'aussi bien lié au contexte que « le prix de vocation d'en haut par Dieu ». Si la leçon traditionnelle est fautive, il est aisé de voir comment elle est

sortie d'un mot très rare, mais qui exprime une idée bien paulinienne ; et l'on voit moins bien que le mot rare ait pu facilement être construit avec l'autre formule. M. von der Goltz a fait une bonne trouvaille. Les scolies de son manuscrit fournissent aussi des renseignements nouveaux sur certaines œuvres d'Origène.

IV. Exégèse de l'Ancien Testament. — 1. Un important commentaire de l'Ancien Testament (*Handcommentar zum Alten Testament*), édité sous la direction de M. Nowack est, depuis quelques années, en cours de publication à Göttingen (librairie Vandenhœck et Ruprecht). Le plan suivi dans ce recueil n'est pas le même que celui du commentaire abrégé qui paraît sous la direction de M. Marti, et dont nous avons parlé dernièrement. Le commentaire de chaque livre comporte une introduction critique, une traduction complète, et des explications et notes annexées à la traduction. Cette disposition offre de grands avantages, parce que la traduction et les notes s'éclairent mutuellement. Ont déjà paru les commentaires d'Isaïe, par M. Duhm ; des Psaumes, par M. Baethgen ; de Jérémie, par M. Giesebrecht ; de Daniel, par M. Behrmann. Nous avons reçu dernièrement les commentaires du Deutéronome (*Das Deuteronomium*. 1898, in-8, lxii-130 pages), par M. Steuernagel ; des petits Prophètes (*Die kleinen Propheten*. 1897, in-8, iv-441 pages), par M. Nowack ; de Job (*Das Buch Hiob*. 1896, in-8, lvi-256 pages), par M. Budde ; des Proverbes (*Die Sprüche*. 1898, in-8, iv-170 pages), par M. Frankenberg ; de l'Ecclésiaste et du Cantique (*Prediger und Hohestied*, 1898, in-8, 126 pages), par M. Siegfried.

La traduction que M. Steuernagel a donnée du Deutéronome est très soignée. Son commentaire est peut-être un peu maigre, la critique textuelle et l'explication historique étant quelque peu sacrifiées à la critique littéraire. L'auteur a voulu connaître et raconter tous les dessous du Deutéronome, et, non content de relever les indices qui tendent à prouver l'existence de sources distinctes, il a fixé le nombre de ces sources, marqué leur date et leurs rapports avant d'entrer dans la compilation où nous les lisons. L'entreprise, en soi, n'a rien que de louable. Mais le travail de dissection est particulièrement difficile dans un livre qui, à défaut de parfaite unité dans la composition, possède l'unité du style. L'histoire du Deutéronome peut être aussi compliquée que le dit M. Steuernagel ; elle peut l'être même davantage : maintenant le Deutéronome est un grand discours assez homogène, dont les sources ne se laissent guère reconstituer avec certitude et d'une manière suivie. M. Steuernagel ne croit pas que Deut v-xi et xxviii-xxx ait été rédigé après la partie législative, Deut. xii-xxvi, qui serait le livre découvert sous Josias, et en cela sans doute il a raison. Il doit aussi avoir raison de trouver un double titre dans Deut. iv, 44 et 45 ; de signaler dans les discours de Moïse parlant au peuple l'alternance de la

seconde personne du singulier avec la seconde personne du pluriel; d'admettre une source en *tu* et une source en *vous*, largement glosées par celui qui les a réunies ensemble; de penser que les sources en question s'étendent à tout le livre (Deut. iv, 44-xxvi, xxviii-xxx), et que c'est, à part certaines additions plus ou moins considérables, ce livre qui fut présenté à Josias. Mais le *tu* et le *vous* ne suffisent pas pour le discernement des sources, car il y a des additions en *tu* et en *vous*; fait non moins important, il y a des lois en *tu* que M. Steuernagel se croit obligé de rapporter au document en *vous* comme à une compilation préliminaire. La source en *tu* aurait été rédigée sous le règne de Manassé; de même la source en *vous* et les lois particulières qu'elle a englobées. Toutes deux dépendaient immédiatement d'une loi écrite peu après l'édit qu'Ézéchias avait rendu pour la centralisation du culte. Tout cela peut être vrai comme idée générale, mais les conclusions particulières ne semblent fondées que sur des probabilités assez fragiles. On ne doit pas faire dire au livre des Rois que le livre de la Loi fut découvert pendant les réparations que l'on faisait au temple, car le texte donne à entendre le contraire (cf. II Rois, xxii). Le roi envoyait un officier prendre l'argent des offrandes afin de l'employer aux réparations, et c'est en remettant l'argent que le prêtre Helcias dit à Saphan : « J'ai trouvé le livre de la Loi dans la maison de Iahvé. » Le livre avait été trouvé dans le sanctuaire, et non dans les dépendances du temple, et il ne pouvait pas être là depuis longtemps. Mais on peut toujours soutenir qu'il n'avait pas été composé tout exprès pour la circonstance. Les arguments de M. Steuernagel prouvent seulement que le prêtre Helcias ne doit pas en avoir été le rédacteur.

2. Le travail de M. Nowack sur les petits Prophètes ne vise pas à la singularité dans les conclusions. Les opinions des critiques sont sobrement exposées et discutées. Le commentaire est très nourri, la traduction soignée, mais sans égard au rythme, et comme si tout le volume des Douze prophètes était écrit en prose d'un bout à l'autre. M. Duhm a pourtant donné dans son Isaïe un bon exemple aux commentateurs des prophètes. L'activité prophétique d'Osée est ramenée à bon droit vers 750-735, mais n'est-ce pas aller bien loin que de trouver dans ses infortunes conjugales le principe de sa vocation ? M. Nowack voudrait retrancher du c. xii, où il y a maintenant un certain désordre, la curieuse notice concernant Jacob :

Os. xii, 4-5, 13-14.

Dans le sein (de sa mère) il dupa son frère,
Et dans la force (de son âge) il se battit avec Dieu.
Il se battit avec l'ange et fut le plus fort;
Il pleura et lui demanda pardon.
Il (l'ange) vint le trouver à Béthel
Et là il lui (?) parla.
.....

Et Jacob s'enfuit à la plaine d'Aram,
Et Israël servit pour une femme,
Pour une femme il garda (les troupeaux).
Et Iahvé conduisit par un prophète
Israël hors de l'Égypte,
Et par un prophète il (Israël) fut gardé.

Les deux morceaux de cette notice doivent être rejoints, quoi que l'on pense de leur origine, et quoi que l'on fasse de ce qui se lit dans l'intervalle. Après cette première opération, il est aisé de voir que le tout ne fournit pas une mauvaise suite au v. 3 (en lisant *Israël* au lieu de *Juda*, comme le veut M. Nowack) :

Iahvé a querelle avec Israël,
Pour demander compte à Jacob de ses voies
Et le traiter selon ses œuvres.

Et après la notice, les vv. 8-12 fourniraient une bonne reprise :

Canaan avait en main de fausses balances, etc.

Il peut y avoir des altérations dans le texte. Mais le prophète instruit une sorte de procès historique dont la légende de Jacob forme le point de départ. L'interpolation doit être limitée aux vv. 6-7. La parfaite originalité de la légende est encore une preuve en faveur de son authenticité. On peut douter que le tour joué par Jacob à Esaü « *dans* le sein » de sa mère soit le fait particulier que l'histoire jéhoviste signale à propos de la naissance des jumeaux (Gen. xxv, 26); il s'agit plutôt de quelque récit parallèle à la consultation de l'oracle pendant la grossesse de Rébecca (Gen. xxv, 22-23). Jacob se bat avec *Dieu* ou son apparition, « son ange », non pas avec *Iahvé*, quoique le nom de Iahvé intervienne pour la sortie d'Égypte : peut-être faut-il voir là un indice de tradition élohiste. La lutte avec l'ange se place avant le voyage de Jacob au pays d'Aram. L'histoire jéhoviste la place au retour, lorsque Jacob franchit le Iabboq après avoir pris congé de son beau-père, et elle conduit ensuite Jacob à Béthel. Dans les fragments reconnaissables du document élohiste, il n'y a pas trace de combat; mais la halte à Béthel, lors de la fuite en Aram, est mentionnée. Les larmes de Jacob après sa victoire sont un trait qui n'existe plus dans les récits de la Genèse; mais ne voir là qu'une amplification oratoire et non l'écho d'une tradition israélite serait d'une critique bien superficielle. Osée connaissait un endroit, au sud de Béthel, où Jacob était censé avoir pleuré, après avoir battu l'apparition divine. Est-il bien téméraire de penser que c'est l'endroit où la tradition met le « térébinthe des pleurs », qu'on appelait aussi l'arbre de Débora, et qui n'était pas loin du tombeau de Rachel? L'explication donnée maintenant par la Genèse, et d'après laquelle le térébinthe des pleurs tiendrait son nom du deuil occasionné

par la mort de Débora, nourrice de Rébecca, semble être une retouche et pourrait être une substitution. Osée ne représenterait-il pas la tradition élohiste dans sa forme primitive ? C'est d'après le document E que la Genèse décrit l'amour de Jacob pour Rachel, et la même source attribue à Moïse la qualité de prophète. Osée peut ne pas dépendre de E comme source documentaire; il dépend très probablement de la même tradition.

M. Nowack admet l'unité du livre de Joël et le fait composer vers l'an 400 (cf. *Revue*, III, 560). Il croit que l'oracle d'Abdias, comprenant les vv. 1-7, 10-11, 13-14, a été écrit dans la seconde moitié du ve siècle, après Malachie, et complété ultérieurement. La comparaison avec Jér. xlix, 7-22 inviterait plutôt à regarder comme oracle primitif les vv. 1-9, et ce morceau pourrait être antérieur à la captivité. Les essais d'interprétation symbolique ou mythique ne sont pas acceptés par le savant commentateur pour le livre de Jonas. Le cantique a été ajouté après coup dans le récit, comme le cantique d'Anne dans I Sam. ii, le ps. xviii dans II Sam. xxii, le cantique d'Ézéchias dans Is. xxxviii, etc. Les trois premiers chapitres de Michée (sauf ii, 12-13, glose de consolation), rédigés dans un style obscur et surchargé de de jeux de mots, sont attribués au prophète contemporain d'Isaïe. On suppose écrits entre la prise de Samarie (722) et l'expédition de Sénnachérib (701). Les deux chapitres suivants manquent d'unité; ils débutent par le beau passage sur la gloire future de Sion (Mich. iv, 1-4), que l'on retrouve aussi dans Isaïe (ii, 2-4); ce passage semble amené artificiellement dans Michée pour corriger l'impression laissée par la finale du c. iii, où est prédite la destruction de Jérusalem et du temple; un peu plus loin (Mich. iv, 10), la mention de la captivité paraît en supposer le fait accompli, et l'annonce du roi messianique (4-14) laisserait plutôt entendre que la maison de David a cessé de régner; il se pourrait néanmoins que des fragments autenthiques (iv, 9-10, 14; v, 9-13) se soient conservés au milieu d'un commentaire plus récent. L'oracle contenu dans Mich. vi-vii, 6, pouvait être du temps de Manassé; mais M. Nowack ne croit qu'il soit du même auteur que Mich. i-iii. Il ne semble pas qu'il y ait de raisons décisives contre l'attribution à Michée. La suite du c. vii aurait été écrite entre la fin de l'exil et le temps de Néhémie. Le poème alphabétique qui se lit en tête du livret de Nahum est un psaume joint après coup à l'oracle de ce prophète contre Ninive (cf. *Revue*, I, 191-192). Le cantique d'Habacuc est aussi un psaume ordinaire, M. Nowack dit postexilien, qui porte encore certaines notations musicales du recueil où on a dû le prendre pour le rattacher au livret prophétique. Son titre l'aura fait rattacher à la prophétie; dans la version des Septante, cinq des psaumes canoniques sont attribués aux prophètes Aggée et Zacharie; on sait que la valeur de ces titres est sujette à caution. Les critiques sont fort embarrassés dans l'analyse des deux premiers chapitres, et celle que donne M. Nowack n'est pas très satisfaisante. Peut-être aurait-on dû

s'apercevoir qu'il y a en tête de la prophétie un petit psaume, comme il y en a un plus long à la fin. Ce psaume comprend Hab. I, 2-3 (4 ?), 12 a, 13 ; II, 4 (altéré). Il suffit de comparer le commencement d'Habacuc avec celui des autres écrits prophétiques, puis avec les psaumes, pour être fixé sur ce point. Le commencement véritable de la prophétie est facile à reconnaître dans Hab. I, 5 ; elle comprend I, 5-11, 12 b 14-II, 3. La finale II. 5-20 n'a plus le même caractère d'originalité, surtout dans les vv. 18-20 ; noter aussi la répétition dans les vv. 8 et 17. Dans la première partie de l'oracle, Habacuc annonce les succès des Chaldéens, et il n'en prévoit pas la fin, tout comme Jérémie dans la rédaction originale de son grand oracle sur les nations (Jér. xxv). La dernière partie envisage comme très prochaine la ruine de l'empire chaldéen. On dirait que II, 20 est destiné à introduire le psaume en le présentant comme une description prophétique du jugement de Dieu : artifice littéraire qui convient mieux à un rédacteur qu'à un prophète. La prophétie, même glosée, était encore assez courte : c'est pour lui donner corps qu'on l'a encadrée entre deux psaumes, dont le premier s'est en partie mêlé avec la prophétie, comme il est arrivé pour Nahum. M. Nowack renvoie après la captivité, en partie même jusqu'au temps de la domination grecque, les cc. IX-XIV de Zacharie ; peut-être a-t-il écarté un peu trop rapidement l'hypothèse d'oracles anciens qui auraient été retouchés et complétés après l'exil. S'il est très probable que le livret connu sous le nom de Malachie a été d'abord anonyme et que le nom de *Maleaki* a été emprunté simplement par un rédacteur à Mal. III, 1, il est invraisemblable que l'insertion de ce nom propre soit due au scribe qui a pourvu de titres Zach. IX-XI, XII-XIV et l'oracle de Malachie. Dans Zach. IX, 1, le titre ne comprend réellement qu'un mot : « Oracle » (משא). Les mots qui suivent : « La parole de Iahwé », sont le commencement de la prophétie et ne viennent pas d'un rédacteur. Le scribe qui a rédigé les titres de Zach. XII-XIV et de Malachie, a réuni le tout en une seule formule qui est artificielle : « Oracle de la parole de Jahwé. » Comme il n'a pas mis de nom dans le titre de Zach. XII-XIV, on ne voit pas pourquoi il se serait soucié d'en mettre un dans Mal I, 1 Peut-être les trois oracles venaient-ils anonymes à la fin de la collection, lorsqu'elle n'était pas autrement fixée et ne comprenait pas encore Jonas ; le nom de *Maleaki* aurait été ajouté dans le dernier morceau quand, Jonas étant survenu, l'intention d'obtenir un total de douze prophètes aurait déterminé le rattachement à Zacharie des cc. IX-XIV, et l'insertion d'un nom propre dans le titre du morceau suivant.

3. D'après M. Budde, il a existé d'abord un livre de Job en prose, d'où proviennent en substance le prologue et l'épilogue du livre actuel, L'histoire avait pu être empruntée, mais le livre avait été écrit en Israël, et il est possible que l'allusion d'Éz. XIV, 14, 20, s'y réfère. L'auteur du poème s'empara de cette légende, plaçant entre le prologue et l'épilogue ses discours rythmés. M. Budde veut que le discours d'Élihu

appartienne à la rédaction primitive du poème ; on peut lui accorder que le texte de ce discours est plus ou moins altéré ; mais le fond et la forme de ce qui est bien conservé plaident assez clairement l'interpolation pour qu'il n'y ait pas lieu d'insister (cf. *Revue*, II, 384 ; III, 477). Si la vertu purifiante des souffrances est le dernier mot de la question agitée dans le poème, il ne s'ensuit pas que ce dernier mot ait dû être dit par l'auteur primitif. L'idée en est entrevue par lui, mais non clairement conçue, comme elle l'est par l'auteur du discours d'Élihu. Suivant le système de M. Budde, on devrait dire que Iahvé, dont nous avons un discours, ignore la doctrine professée par cet interlocuteur surnuméraire. Que les douleurs de Job aient eu spécialement pour but de purifier son âme de l'orgueil subtil qui est le dernier ennemi qu'ont à combattre les âmes parfaites, c'est une idée qu'Élihu lui-même n'a pas eue, et que l'on cherche vainement dans tout le livre. M. Budde prête à l'auteur de Job sa propre façon d'entendre le problème de la souffrance. Sa théorie peut être excellente et dans la ligne du développement doctrinal inauguré par le livre sacré : ce n'en est pas l'interprétation historique. Le livre de Job aurait été écrit vers l'an 400 (cf. *Revue*, I, 293 ; III, 478). Le rapport de la version grecque avec le texte hébreu traditionnel est sérieusement discuté : la conclusion est tout à fait défavorable aux Septante. Il y a là un procès qui ne paraît pas encore définitivement jugé. Quant à la métrique et à la strophique de Job, M. Budde déclare la première incertaine, et il ne croit pas à la seconde ; il ne fait usage ni de l'une ni de l'autre pour la critique du texte. Le commentaire est très solide ; on y polémise peut-être plus que de raison contre les partisans de la métrique et de la strophique, afin de rejeter les corrections qu'ils proposent ; c'est merveille de voir un livre de l'Ancien Testament aussi bien conservé dans la plupart de ses détails, aussi homogène dans toutes ses parties que le Job de M. Budde. Il s'y rencontre seulement quelques gloses et de loin en loin des mots altérés. Le fameux passage, Job, xix, 25-26, est traduit de la manière suivante :

Quant à moi, je le sais, mon Sauveur vit,
Et il se tiendra le dernier sur la poussière,
Et derrière ma peau ainsi lacérée,
De ma chair, je verrai Dieu,
Je le verrai à moi favorable,
Mes yeux le verront, et pas en ennemi.

Job émettrait l'espoir assuré de la théophanie qui aura lieu, en effet, bientôt (cf. Job, xix, 27 et xlii, 5) ; Dieu juste aura le dernier mot ; le malheureux lépreux le contemplera et l'entendra proclamer son innocence. « Derrière ma peau » est un peu cherché. Le texte reste douteux. Mais l'idée générale que suggère M. Budde est peut-être encore celle qui s'adapte le plus naturellement à ce qu'on y voit de certain, au contexte et à l'ensemble du livre.

4. Le commentateur des Proverbes, M. Frankenberg, se défend d'attacher grande importance à la question de date et de composition ; il l'a traitée, en effet, d'une façon un peu sommaire. Toutes les additions des Septante sont rejetées en bloc. Cependant le caractère de la version grecque est bien analysé dans l'introduction. M. Frankenberg déclare qu'il a voulu soigner l'explicatiou du texte en étudiant le vocabulaire particulier des livres sapientiaux. Cette explication, très documentée, fondée sur un travail personnel, exempte de discussions inutiles, est vraiment remarquable. La critique du texte est très circonspecte, mais d'autant plus sûre dans ses conclusions.

5. Suivant une méthode toute différente, M. Siegfried développe très longuement son introduction à l'Ecclésiaste. Un premier auteur, Q^1, philosophe pessimiste, aurait écrit toutes les parties du livre qui répondent à l'idée fondamentale « Tout est vanité » ; c'était un parfait incrédule (?) qui jugeait le monde gouverné par des lois, non par une Providence divine ; il avait été influencé par la philosophie grecque. Son livre aurait été rejeté comme scandaleux, s'il n'eût été mis sous le patronage de Salomon. Grâce à cette circonstance, il fut gardé, mais glosé, pour être amené à l'orthodoxie. Toutefois son premier glossateur fut un sadducéen, car M. Siegfried connaît les tendances et les personnes, épicurien comme Q^1, mais optimiste, et qui trouvait que le plaisir n'est pas une vanité. C'est ce Q^2 qui a dit, entre autres maximes peu dévotes, que « chien vivant vaut mieux que lion mort » (Eccl. ix, 4). Puis survint un sage du type traditionnel qui voulut corriger les dires des précédents en faisant valoir les avantages de la sagesse : c'est Q^3. Restaient à redresser les opinions contraires à la saine doctrine de la Providence : ce fut l'œuvre de Q^4. Quelques additions de moindre portée sont dues à d'autres glossateurs, que M. Siegfried réunit sous le sigle Q^5. Le caractère même du livre fait que les preuves de cette construction littéraire sont difficiles à fournir. On multiplie les auteurs selon les divers courants d'idées que l'on croit saisir, mais ce critérium est trompeur, étant facilement subjectif. M. Siegfried, qui donne une étude excellente sur le langage de l'Ecclésiaste, n'a pas signalé de différence dans le style de ses auteurs présumés. Q^1 aurait écrit peu après l'an 200, et le livre serait arrivé à sa forme actuelle vers l'an 100. La lecture de la traduction est vraiment instructive, les incohérences de la pensée se trouvant accusées par l'emploi de caractères différents : on n'a presque pas besoin de lire le commentaire pour s'expliquer le choix de M. Siegfried. Ce commentaire ne contient pas seulement les raisons qui font attribuer tel fragment à tel auteur ou glossateur, mais une bonne critique du texte et de précieuses notes grammaticales. Après tout, ce système de retouches successives, impossible à démontrer en toute rigueur, n'est pas historiquement invraisemblable et il se justifie critiquement par certaines probabilités. Mais il ne faudrait sans doute pas distinguer Q^1 de Q^2, ni prétendre reconnaître les mains de Q^3, Q^4, Q^5.

6. L'introduction au Cantique n'est pas moins soignée que celle de l'Ecclésiaste. M. Siegfried, après avoir analysé sommairement les anciennes explications allégoriques, expose les diverses conceptions dramatiques auxquelles les commentateurs modernes se sont efforcés d'adapter le texte biblique, et il conclut en disant qu'iln'y a rien de moins naturel et de moins conforme à l'histoire que toutes ces combinaisons (cf. *Revue*, III, 554, 558). Le Cantique est un recueil de chansons nuptiales, à expliquer par les coutumes de l'Orient. Il ne faut pas parler d'un auteur déterminé, mais d'un rédacteur ou collecteur. Il n'y a pas de plan d'ensemble ni de lien logique entre les morceaux. Pour la date on ne peut tenir compte que de la langue ; par conséquent, il faut mettre la rédaction du Cantique au IIIe ou au IIe siècle. On n'a aucune raison de lui assigner pour patrie le nord de la Palestine : tout porte à croire au contraire que les chants ont été composés et exécutés en Judée, c'est-à-dire à Jérusalem ou dans les environs. M. Siegfried, qui reproche à certains exégètes de mêler à l'interprétation historique des considérations sur le sens religieux du Cantique ou du moins sur les raisons qui expliquent sa présence dans l'Ancien Testament, commente lui-même ces chants populaires avec beaucoup d'érudition et de critique, mais sans le moindre souci d'édification.

7. Après ces publications d'exégètes protestants, nous sommes heureux de mentionner le travail d'un savant catholique, M. Hartung, sur Amos (*Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erklaert*, *Biblische Studien*, III, 4, Fribourg e. B., Herder, 1898, in-8, 169 pages). L'auteur est bien informé ; sa traduction d'Amos est exacte ; son commentaire historique très abondant et solide. Mais la formule qui revient souvent dans le premier morceau de la prophétie : « Pour trois péchés... et pour quatre je ne ferai pas grâce », n'équivaut pas à sept. Les chiffres sont parallèles et ne doivent pas plus être additionnés que dans les sentences des Proverbes où on lit : « Il y a trois choses telles, et il y en a quatre de la même façon. » Le *trois* est compris dans le *quatre* et ne s'y ajoute pas. M. Hartung dit sans hésitation que le Pentateuque est la source commune où ont puisé tous les prophètes à commencer par Amos. On ne s'en douterait pas. La critique du texte est très indécise, ou plutôt elle fait défaut. Même dans le fameux passage Am. VI, 26, la lecture de l'hébreu est maintenue, bien que celle des Septante (que l'on suppose à tort fondée sur un texte différent du nôtre) soit dite probablement meilleure. Le commentateur est plus préoccupé de prouver que le v. 25 n'atteste pas chez Amos l'ignorance du Code sacerdotal. Il n'y a qu'à lire :

Est-ce que vous m'avez présenté des victimes et des offrandes dans le désert, pendant quarante ans, maison d'Israël?...

(Ainsi) vous emporterez Sakkut, votre roi,
Et Kévan, votre idole,
L'étoile votre dieu, que vous vous êtes fait;
Et je vous exilerai au-delà de Damas.

Kévan (assyrien *Kaïamanu*) est certainement la planète Saturne. Sakkut est un autre nom propre, probablement de la même divinité. M. Hartung n'a pas le moindre doute sur l'authenticité du moindre verset ; il ne paraît pas soupçonner même que d'autres en ont (cf. *Revue*, III, 560).

V. Exégèse du Nouveau Testament. — 1. M. Resch a voulu nous restituer l'Évangile hébreu, les *Logia* dont parle Papias, l'œuvre authentique de l'apôtre Matthieu (*Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebraeischen Text wiederhergestellt*. Leipzig, Hinrichs, 1898 ; in-8, xxxii-302 pages. Cf. *Revue*, I, 294, 561 ; ii, 455). Tout a été dit sur la méthode de M. Resch, et son dernier ouvrage ne fait que montrer l'application des principes formulés par lui dans ses écrits antérieurs. Son protévangile contient tout ce qui se trouve dans les trois Synoptiques (sauf les récits de l'enfance, pour lesquels M. Resch nous a déjà fourni un original hébreu), et même d'autres choses encore. En voyant l'assurance avec laquelle il procède, on est tenté de se demander s'il ne s'est pas trompé quand il nous dit que Matthieu a recueilli des notes pendant le ministère de Jésus, et si ce n'est pas plutôt lui-même qui était là et qui se prend maintenant pour Matthieu. Le problème synoptique est complètement retourné. Il ne s'agit plus, en effet, d'expliquer par la dépendance directe ou indirecte à l'égard d'une même source écrite ce que les trois premiers Évangiles, ou le premier et le troisième possèdent en commun, mais de comprendre comment d'un ouvrage plus considérable et plus régulièrement composé que Marc, Matthieu ou Luc on s'est avisé d'extraire trois relations plus courtes, où les matériaux du document primitif auraient été disloqués sans raison apparente, les discours démembrés à plaisir, tandis qu'il était si facile de s'en tenir à l'excellent livre qu'on avait, et dont il existait, au dire de M. Resch, plusieurs versions grecques. Dans son travail de reconstruction, le savant auteur a pris surtout pour guide le le troisième Évangile, sans faire attention que Luc, dès les premiers mots, laisse entendre qu'il a eu plus de deux sources, et que pas une de celles qu'il a connues n'était l'œuvre d'un apôtre. Il est parfaitement arbitraire de prendre dans Luc, iii, 1, la mention d'Hérode et de Caïphe, à l'exclusion d'Auguste, de Ponce-Pilate et des autres, pour en faire l'introduction du protévangile. De même, si l'on suit l'ordre de Luc pour les tentations du Christ, il ne faut pas parler des anges qui vinrent le servir : Luc n'a rien dit des anges, parce que Jésus, à Jérusalem, n'avait pas besoin d'eux ; pour garder les anges, il fallait suivre le récit de Matthieu, dont l'ordre a toute chance d'être primitif relativement à celui de Luc. Mettre l'expulsion des vendeurs du temple avant le ministère galiléen est aller contre la lettre et l'esprit de la tradition synoptique ; les raisons d'ordre spéculatif qui ont amené la transposition de ce fait en saint Jean n'ont rien à démêler avec le pro-

tévangile. L'insuccès de Jésus à Nazareth ne peut pas être placé au commencement du ministère galiléen, et les paroles (Luc, iv, 23) : « Fais donc ici ce que tu as fait à Capharnaüm », montrent bien que ce morceau a été arraché par Luc à un contexte où l'on racontait d'abord le séjour et les miracles de Jésus à Capharnaüm. Pour donner une idée de la constitution du texte dans les discours, il suffit d'observer que M Resch a maintenu au beau milieu de l'apocalypse synoptique la phrase : « Il y aura des schismes et des hérésies », qui élargit singulièrement l'horizon du discours prophétique, mais qui a dû être fort difficile à mettre en hébreu. Voici, d'après le savant auteur, la forme originale de cette idée postévangélique.

והיו מחקלקות וכתות

Dans la relation de la dernière cène, on trouve deux fois la mention de la coupe, comme dans le texte commun du troisième Évangile, et ce texte est complété encore par I Cor, xi, 26. Les récits de la résurrection sont amalgamés de façon à présenter de suite la découverte du tombeau vide, l'apparition de Jésus à Marie de Magdala, l'apparition aux disciples d'Emmaüs, puis aux Onze, la dernière se terminant (d'après Luc) par une promenade vers Béthanie, que l'on distingue de l'ascension, enfin une apparition au boût de quarante jours sur une montagne voisine de Jérusalem, combinaison de l'apparition galiléenne racontée par Matthieu avec le récit de l'ascension dans les Actes. La Galilée qui, selon les deux premiers Évangiles, doit être le théâtre des apparitions, serait tout simplement la banlieue de Jérusalem. Il est fâcheux que M. Resch n'ait pas pu transporter le lac de Tibériade à proximité de la ville sainte et supprimer ainsi le témoignage que le quatrième Évangile continue de rendre au véritable sens des deux premiers. La reconstitution de l'Évangile hébreu est donc fort arbitraire en ce qui regarde le choix et l'arrangement des matériaux. Quant au texte même, il n'a qu'une valeur très hypothétique. Il est au moins douteux que beaucoup des récits que l'on remet en hébreu aient été rédigés d'abord dans un idiome sémitique ; il est à peu près certain que tous les discours du Sauveur ont été prononcés en araméen ; et c'est toujours une question de savoir si le proto-Matthieu fut rédigé en cette langue ou bien en hébreu L'hébreu ne doit pas être écarté *à priori* ; mais il faudrait des arguments positifs et certains pour déposséder l'araméen, langue parlée par Jésus, de la probabilité antécédente qui milite en sa faveur. Malgré tout, la *version hébraïque* de M. Resch ne laisse pas d'être assez instructive, utile même pour l'intelligence des Évangiles. On regrettera seulement qu'il ait eu trop de confiance dans son hypothèse, qu'il l'ait trop élargie en l'étayant trop peu, et que sa méthode critique ne soit pas aussi sévère qne son érudition est abondante.

2. En M. Dalman nous entendons un avocat du protévangile araméen (*Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen*

Schrifttums und der aramaeischen Sprache eroertert. Leipzig, Hinrichs, 1898 ; in-8, xv-320 pages). Ici la méthode est rigoureuse, et la critique bien éveillée. On commence par distinguer, dans les *sémitismes* des Évangiles synoptiques, les *aramaïsmes* et les *hébraïsmes* : on trouve que les aramaïsmes appartiennent surtout aux discours de Jésus, les hébraïsmes aux récits, principalement aux récits de Luc, où ils sont, selon toute vraisemblance, imités du style des Septante et ne viennent pas directement d'une source hébraïque. Ainsi l'emploi de l'infinitif absolu à côté du verbe, si commun en hébreu, n'existe pas dans le dialecte araméen des Juifs, en dehors des targums. Les Septante remplacent l'infinitif par le participe ou un substantif. Or c'est seulement dans les citations de l'Ancien Testament, et probablement par l'influence des Septante, que les Évangiles présentent des locutions telles que : ἀκοῇ ἀκούσετε, βλέποντες βλέπετε (Matth. xiii, 14) ; les discours de Jésus n'en offrent pas d'autre exemple que dans Luc, xxii. 15, ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, où M. Dalman voit une imitation des Septante de Gen. xxxi. 30. On a encore d'autres raisons de penser que le passage tout entier ne provient pas de l'Évangile primitif et que la forme du discours appartient à l'évangéliste où à la source grecque qu'il a exploitée en cet endroit. M. Resch appuie sa thèse de l'Évangile hébreu sur certaines variantes des Synoptiques, interprétées par lui comme des traductions différentes d'un même original qui ne pourrait être qu'hébreu, non araméen. M. Dalman choisit les exemples qui sont supposés les plus concluants, et il montre que les variantes n'ont pas l'origine qu'on leur attribue, ou bien que la double traduction s'explique aussi facilement sur un original araméen que sur un original hébreu. Par exemple, M. Resch pense que les évangélistes n'ont pas bien rendu ce que Jésus dit sur la situation du royaume à partir de Jean-Baptiste (Matth. xi, 12; Luc, xvi, 16). Le Christ avait fait un jeu de mots : « La Loi et les Prophètes ont prophétisé jusqu'à Jean. Depuis lors le royaume des cieux se manifeste (נפרצה), et le royaume des cieux est aux envahisseurs », c'est-à-dire « à qui l'envahit » (רפרצים). La traduction de Luc : « Le royaume des cieux est annoncé et l'on y entre violemment » serait plus libre qu'inexacte. La traduction de Matthieu serait erronée pour le premier membre : « Le royaume des cieux est violenté. » Mais c'est le jeu de mots sur נפרצה et פרצים qui serait la clef unique de la difficulté. M. Dalman apporte deux équivalents araméens. D'abord, en suivant Luc pour le commencement de la sentence : « Loi et Prophètes jusqu'à Jean; depuis lors, le royaume des cieux. Qui fait effort l'atteint » (כל מן דמתקף בה יתקף). Le jeu de mots n'est pas moins réussi que celui de M. Resch, et il s'accorde avec les deux Évangiles. Une autre hypothèse est possible en prenant pour point de départ le texte de saint Matthieu : « Depuis les jours de Jean, le royaume des cieux est violenté, et des violents le violentent. » מלכותא דשמיא מתאנסה ואנוסין אנסיהא. Jésus parlerait des obstacles que le royaume de Dieu a rencontrés depuis le commencement. Dans ce cas, saint Luc, qui a modifié le texte de la

sentence, en aurait aussi modifié le sens. Le seconde conjecture paraît préférable à M. Dalman. On voudrait être sûr qu'elle est vraie, parce qu'elle nous renseignerait sur la façon dont Jésus envisageait la situation du royaume pendant son ministère. Le sens de la première est acceptable, mais quelque peu banal, et il va moins bien avec le contexte de saint Matthieu. Toujours est-il que l'hébreu de M. Resch n'est pas indispensable. Les anciens témoignages concernant l'Evangile hébreu, observe M. Dalman, s'entendent très naturellement d'un livre écrit dans la langue que parlaient au temps du Christ les Juifs de Palestine. Mais il n'est pas prouvé du tout, comme on nous l'assure, que saint Jérôme ait changé d'opinion sur l'Évangile des Hébreux, où il croyait trouver l'original de notre Évangile grec. Il a pu modérer son langage par raison de prudence, mais il n'a pas changé d'avis, quoique cet avis ne fût pas fondé. Dans les homélies sur les psaumes, récemment découvertes par D. Morin, et qui ont été prononcées entre 401 et 410, il dit sans hésiter, parlant devant ses moines : « *In hebraico evangelio secundum Matthaeum* ita habet : Panem nostrum crastinum da nobis hodie » (*Revue*, I, 419. Cf. II, 454). Il n'en reste pas moins vrai que nos Évangiles grecs n'ont pas été composés directement sur le recueil araméen des discours de Jésus. L'Évangile de saint Matthieu ne fait pas exception. La source commune des discours qui se trouvent dans Matthieu et dans Luc est vraisemblablement l'écrit araméen que la tradition attribue à l'apôtre Matthieu, mais nos évangélistes n'ont connu ce livre qu'en traduction grecque. Remarquons ici que M. Resch, de son côté, ne croit pas non plus que les évangélistes aient consulté sans intermédiaire l'Évangile hébreu, et qu'il suppose presque autant de versions distinctes qu'il y a d'auteurs dans le Nouveau Testament. Il paraît peu probable que les sources écrites des Synoptiques aient été de simples traductions des *Logia* dont parle Papias ; mais elles pouvaient dépendre, immédiatement ou médiatement, de cet évangile araméen pour les discours du Seigneur.

Après avoir réfuté M. Resch, M. Dalman prouve, avec un soin peut-être exagéré, que les savants qui, en ces derniers temps, se sont occupés de l'araméen évangélique, ne connaissaient pas suffisamment les anciens dialectes palestiniens. La partie la plus originale et la plus précieuse de son travail consiste dans l'examen des principales idées évangéliques et de leur expression native en araméen : le royaume des cieux ou règne de Dieu, le siècle à venir, la vie éternelle, le monde, le Père céleste et les autres désignations de Dieu, le Fils de l'homme, le Fils de Dieu, le Christ, le Fils de David, les noms de Seigneur et de Maître appliqués à Jésus. Sur tous ces points il y a d'excellentes remarques qui éclairent la théologie du Nouveau Testament. Citons en particulier celles qui concernent la préexistence du Messie, où l'on a eu tort de voir un dogme reçu « dans les cercles apocalyptiques », car on ne la trouve que dans Hénoch (Similitudes) et le IVe livre d'Esdras, où le Messie préexistant n'est pas censé avoir besoin de naître sur la

terre pour s'y manifester, étant tout prêt dans le ciel; l'originalité de la conception évangélique du règne de Dieu, dont la formule est empruntée à Daniel, mais qui, sans perdre sa signification eschatologique, signifie le don de Dieu, justice et bonheur, à l'exclusion de tout élément national et politique; les diverses formules des Synoptiques où entre le mot « cieux », trésor aux cieux, lier ou délier dans les cieux, clefs du royaume des cieux. M. Dalman n'hésite pas à dire que la parole de Jésus à Simon-Pierre (Matth. xvi, 19) attribue au prince des Apôtres vis-à-vis de la communauté chrétienne la place que Jésus tient à l'égard de ses disciples. Les chapitres concernant le « Fils de Dieu » et le « Christ » sont particulièrement instructifs. Jésus se serait attribué le titre de « Fils d'homme » d'après Dan. vii, 13, et ne l'aurait employé qu'à partir de la confession de Pierre; les disciples auraient bien compris le sens messianique de cette formule; mais ce sens n'aurait pas été certain pour d'autres avant la déclaration du Sauveur devant ses juges (Matth. xxvi, 65). Ce titre convenait à son rôle de Messie entrant dans la gloire par le chemin de la souffrance. La façon dont Jésus l'entendit ne lui a pas été suggérée par la tradition juive. Citons seulement la conclusion de M. Dalman sur le « Fils de Dieu » : « Nous ne trouvons nulle part que Jésus se soit désigné de telle façon comme Fils de Dieu, que l'on doive penser à une simple relation religieuse et morale avec Dieu, que d'autres posséderaient aussi, ou qu'ils pourraient et devraient posséder. » Les passages messianiques de la littérature juive postcanonique sont réunis dans un appendice à la fin du volume : extraits des Oracles sibyllins, des Psaumes de Salomon, d'Hénoch, de l'Apocalypse de Baruch, etc. On ne peut que souhaiter de voir paraître bientôt la suite de cet excellent travail.

3. M. Jülicher a publié en 1886 une remarquable introduction aux paraboles évangéliques (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2e éd. 1888). Il nous en donne aujourd'hui le commentaire (*Die Gleichnisreden Jesu. II Teil. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien.* Fribourg. B., Mohr, 1899, in-8, viii-643 pages). L'auteur nous prévient que cette nouvelle explication des paraboles n'est pas une œuvre d'édification pour l'usage des familles chrétiennes, mais un commentaire scientifique de tous les éléments paraboliques des trois premiers Évangiles. Le quatrième, comme on sait, ne contient pas de paraboles. L'allégorie du bon pasteur, celle de la vigne et des branches, etc., ne sont pas des paraboles, car Jésus *est* le pasteur dont on parle, il n'est pas seulement *semblable*, comme dans les Synoptiques, à un berger qui, ayant cent brebis et en perdant une, se met à courir pour la chercher. Même les comparaisons, qui se rencontrent dans le quatrième Évangile comme dans tout autre livre, n'ont pas la même tournure que celle des Synoptiques : il suffit, par exemple, de rapprocher ce qui est dit, Jean xvi, 21-22, de la femme en travail, et telle comparaison prise au hasard dans les trois premiers Évangiles, le sel de la terre, la lumière sur le chandelier, la ville sur la montagne, pour saisir la différence. Les

παροιμίαι de Jean ne sont pas la même chose que les παραβολαί des Synoptiques. Le commentaire de M. Jülicher est incontestablement scientifique, il l'est pleinement. Ce n'est pas pourtant une encyclopédie de ce qui a été écrit sur un sujet où tant d'interprètes se sont exercés : on pourrait presque dire que c'est tout le contraire, s'il n'était bien évident que M. Jülicher a gardé, comme il le dit lui-même, d'une littérature surabondante, qui contient beaucoup de curiosités inutiles, ce qui pouvait contribuer de manière ou d'autre, positivement ou négativement, à l'intelligence des textes évangéliques. Du moins faut-il dire que l'entière indépendance de la critique, la sévérité de la méthode, la parfaite aisance avec laquelle sont coordonnés ou discutés les matériaux considérables qui ont été recueillis pour la fixation du texte, les remarques neuves et originales sur la structure des pièces paraboliques et l'authenticité de leur rédaction, ou bien sur leur sens primitif et les modifications présumées de ce sens dans la tradition apostolique, donnent au nouveau commentaire un cachet tout particulier et le classent parmi les publications exégétiques les plus importantes de ces derniers temps. Il est très vrai que les paraboles gagnent à être ainsi étudiées, et que le voisinage de morceaux didactiques d'un autre genre leur fait tort, à certains égards, dans les commentaires suivis des Synoptiques. Pour le classement des paraboles, M. Jülicher s'est défié, non sans raison, des systèmes savants qui ont été proposés par d'autres exégètes, et il distribue les morceaux paraboliques en trois catégories, d'après leur forme : les simples comparaisons, comme celle du figuier qui pousse et qui annonce la belle saison (Matth., xxiv, 32-13), des enfants qui jouent (Matth., xi, 16-19), de l'aveugle qui mène un autre aveugle (Matth., xv, 14), etc. ; les paraboles proprement dites, où la comparaison se développe en un récit complet, comme une fable, telles que les paraboles du semeur, des talents, de l'économe infidèle, de l'enfant prodigue, etc. ; enfin, les exemples, c'est-à-dire les récits qui portent leur morale en eux-mêmes et non par manière d'application analogique. Cette dernière catégorie est la moins nombreuse : elle comprend les quatre paraboles, bien connues, du charitable Samaritain, du pharisien et du publicain, du riche insensé (Luc, xii, 16-21), du riche et de Lazare. Les paraboles proprement dites sont au nombre de vingt et une, et les comparaisons de vingt-huit; seulement il y a telle comparaison développée qui pourrait presque passer pour une parabole, et telle parabole simplement esquissée, qui n'est guère plus qu'une comparaison. M. Jülicher analyse le sens de chaque morceau après en avoir établi le texte. Il va sans dire que la discussion présente un intérêt plus grand quand il s'agit de pièces conservées, avec des variantes plus ou moins considérables, dans plusieurs Évangiles. Ainsi l'on explique très bien Luc, v, 39 : « Personne, ayant bu du vin vieux, n'en demande du nouveau, car on dit : le vieux est bon », comme une troisième comparaison sur l'incompatibilité du vieux et du neuf, après la comparaison de l'habit et celle des outres ; et l'omission

du verset dans certains manuscrits pourrait venir de ce qu'on interprétait la parabole comme une allégorie et qu'on était choqué de voir le vin vieux (Ancien testament, judaïsme, etc.) préféré au nouveau (Évangile). Pour la parabole des talents (Mattth., xxv, 14-30), qui est dans saint Luc (xix, 11-27) la parabole des mines, M. Jülicher pense que le premier Évangile a mieux gardé, dans l'ensemble, la forme primitive du récit, mais qu'il est difficile de dire si le maître, dans la parabole primitive, distribuait des talents ou des mines à ses serviteurs. L'idée qu'une méprise sur le mot ככרין, « talents », lu כרכין, aurait donné lieu aux « villes » de saint Luc, est écartée, sans doute avec raison. M. Jülicher déclare, avec un peu d'ironie, qu'il ne se sent pas le don de reconstituer la forme hébraïque ou araméenne des discours de Jésus, ou la teneur du protévangile. Dans certains détails, il a été trop soucieux peut-être d'avoir une opinion contraire à celle des critiques qui ont cru pouvoir analyser le travail de composition des Synoptiques et spécialement de saint Luc. Par exemple, la formule εἶπεν δέ, dans Luc, iv, 24, marque visiblement une reprise ou une suture, l'auteur voulant rattacher au récit qui lui a fourni la comparaison du médecin incapable de se guérir lui-même, la comparaison du prophète incompris chez les siens, qu'il trouvait dans Marc. M. Jülicher ne veut pas en convenir, et il donne une explication insuffisante, qui d'ailleurs n'exclut pas celle qu'on vient de dire. Il faut reconnaître pourtant que cette défiance à l'égard des idées reçues et des solutions banales a souvent d'heureux fruits. Entre autres exemples, citons l'explication de Luc, xi, 24-26, où il faut sans doute voir une simple remarque sur les possessions diaboliques, non une comparaison.

Paris.

(*A suivre.*) JACQUES SIMON.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE [1]

X

LES TRAVAUX DE R. SIMON SUR LE NOUVEAU TESTAMENT

Si l'on s'en rapporte à la préface du premier de ces trois grands ouvrages [2], l'*Histoire critique du Texte du Nouveau Testament*, rien n'est plus humble, rien n'est plus exempt de toute ambition théologique, ou même littéraire, que l'entreprise de R. Simon. Qu'on écarte bien loin tout soupçon d'audace ou d'indépendance ; qu'on se garde même de rechercher telles intentions doctrinales, comme on a pu se flatter d'en découvrir dans l'*Histoire du Vieux Testament*. Ce n'est ici qu'un très exact mais très modeste travail de dépouillement, une œuvre de tâcheron philologique, tout entier à son métier de paléographe et de grammairien. On s'imagine apercevoir sous ce mot de *critique* toute espèce de visées et de prétentions. C'est, dit l'auteur, « un terme d'art (nous écririons aujourd'hui *technique*) et qui est en quelque façon consacré aux ouvrages où l'on examine les diverses leçons pour rétablir

1. Revue I (1896), 1, 159 ; II (1897), 17, 223, 525 ; III (1898), 117, 338, 508 ; IV (1899), 122.

2. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689 ; *Histoire critique des Versions du Nouveau Testament*, ibid., 1690 ; *Histoire critique des Commentaires du Nouveau Testament*, ibid.

les véritables. » On prêtait, déjà même, aux critiques les projets les plus noirs contre tout ce qu'il y a de respectable et de sacré : « Le dessein de ceux qui exercent cet art, continue-t-il, n'est pas de détruire, mais d'établir. » Entreprise nouvelle et sans précédents aucuns dans l'Église, lui objectait-on. Sur quoi, sans la moindre nuance d'amour-propre, on en conviendra, il se recommande de l'exemple des bons moines qui, « dans les siècles les plus barbares » composaient leurs petits manuels de critique sacrée, leur *Correctoria Bibliæ*, quand il ne s'autorise pas ingénûment de la pieuse pratique de ces amies de saint Jérome, simples et dévotes personnes qui se faisaient un scrupule de laisser la moindre faute dans leur exemplaire des saintes Écritures. Les bonnes dames faisaient de la critique à peu près comme, à une autre heure, elles tenaient leur maison ou faisaient du travail à l'aiguille : c'est justement aussi ce que sa tâche a d'humblement manuel qui agrée si fort à R. Simon. Pour un peu, il dirait de cette *critique*, à laquelle il a voué toute une vie de labeur et les plus rares facultés scientifiques, ce qu'en disait si dédaigneusement La Bruyère : « La critique n'est pas une science, c'est un métier, où il faut plus de santé que d'esprit, plus de travail que de capacité, plus d'habitude que de génie. » Modestie non commune chez un érudit de parler de son œuvre à peu près dans les termes dont l'auteur des *Caractères* fustigeait les prétentions du *Mercure galant*.

Si l'on veut se donner le spectacle d'un parfait contraste, qu'on se rappelle avec quelle superbe, quelle hautaine confiance en elle-même la critique de notre temps se présentait il y a quelque vingt ans au public : « La critique, disait-on, ne connaît pas le respect, elle juge les dieux et les hommes. Cette irrévérencieuse puissance, portant sur toutes choses un œil ferme et scrutateur, est, par son essence même, coupable de lèse-majesté

divine et humaine[1] ». Non, ce n'est pas de ce ton que R. Simon offrait au lecteur ses recherches sur les différentes leçons, sur les traductions et les commentaires du texte sacré. On verra cependant si elles n'avaient rien à envier aux plus célèbres œuvres de la critique moderne, non seulement par la hardie nouveauté des vues et des méthodes, mais par l'importance des résultats acquis.

On ne saurait trop le rappeler en effet : avant les ouvrages de R. Simon, la critique sacrée n'existait pas comme science distincte et indépendante. Entièrement subordonnée à la théologie de l'École, elle était le monopole exclusif des docteurs scolastiques, et l'on eût fort scandalisé par exemples les Très Sages Maîtres de la Faculté de Paris en prétendant s'autoriser de la seule connaissance de langue et de l'histoire pour s'aventurer dans ce domaine sacré. Les condamnations multipliées qui naguère avaient accueilli les timides tentatives des Érasme et des Robert Estienne en exégèse sont là, au surplus, pour en témoigner. Or, ce que R. Simon allait entreprendre et accomplir du premier coup, dans ses écrits aux prétentions si modestes, c'était de déposséder les théologiens de cette province la plus jalousement gardée de leur empire, c'était de constituer la critique sacrée, comme science spéciale et autonome, en dehors de toutes spéculations théologiques. Peu d'entreprises plus hardies, en réalité, se sont présentées sous de plus humbles apparences. Si l'on ajoute qu'avec une décision d'esprit aussi ferme, R. Simon montra, dans l'exécution de son dessein, assez de modération et de sagesse pour échapper aux censures des Très Sages Maîtres, et leur faire accepter en quelque manière l'abandon de leurs privilèges exégétiques, on comprendra de quel intérêt non seulement historique, mais encore moral, il peut être

1. E. Renan, *Études religieuses*, préf.

de donner une attention même rapide à cette partie trop oubliée de l'œuvre de R. Simon.

I

On a peine à imaginer l'effet que dut produire, en tombant dans le monde théologique d'alors, un livre comme l'*Histoire critique du texte du Nouveau Testament*[1]. La Sorbonne, même en fait d'exégèse, en était toujours à son antique méthode d'autrefois ; le syllogisme et l'a priori n'y fleurissaient pas moins qu'aux plus beaux jours du moyen-âge. Ce qu'avait dit Pétarque au XIVe siècle, que ses docteurs mettaient un logicien, comme Averrhoès, bien au-dessus des Pères et même des Apôtres, ce qu'avait répété Érasme au XVIe, qu'ils ne connaissaient d'autre science que la logique et se bornaient à saluer, du seuil de son temple, la véritable science des choses divines, Leibnitz le répétait dans le siècle même de R.

1. Le chapitre I a pour titre : La Vérité des Livres du Nouveau Testament, défendue en général contre les anciens hérétiques. A la théorie de Bossuet : « que l'Écriture porte des caractères si vifs de son origine qu'il est difficile de ne la reconnaître pas, quand on la lit avec un esprit de soumission et d'humilité », R. Simon oppose la pratique constante des Pères qui ont établi l'autorité des saints Livres en confrontant, avec les Évangiles ou Actes apocryphes produits par les Sectaires, les exemplaires authentiques et reconnus par la Tradition. Après quelques considérations préliminaires sur les Apocryphes (II-V), il aborde l'étude de chacun des Livres (V-XX), puis traite avec détail la difficile question des citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau (XX-XXIII). A propos de l'Inspiration, il soutient contre les théologiens de la Faculté, la thèse des Jésuites de Louvain, qui niaient que tous les mots de l'Écriture fussent inspirés, que les vérités mêmes en fussent immédiatement inspirées, et qu'un livre comme le second des Machabées, eût été l'objet d'aucune autre inspiration que de ce témoignagne de l'Esprit-Saint qu'il ne contenait rien de faux (XXIII-XXVI). Viennent ensuite trois dissertations sur le style des Évangiles, sur la langue hellénistique, et sur les exemplaires grecs mss. du Nouveau Testament (XXVI-XXXIII).

Simon, en leur reprochant de prendre la « paille des termes pour le grain des choses », et un jésuite célèbre du temps allait bientôt le confirmer en disant, non sans irrévérence : « Nos scolastiques sont de vrais barbouilleurs[1] ». Non seulement l'ignorance de l'hébreu et du syriaque, que l'auteur de l'*Histoire critique* jugeait non sans raison indispensables à la parfaite intelligence du Nouveau Testament, était toujours la même, mais le grec inspirait à peine moins de défiance qu'au temps peu éloigné d'ailleurs où Noël Béda, le célèbre syndic de la Faculté, flairait je ne sais quelle odeur de schisme dans les citations grecques du texte sacré[2]. Sans doute, on n'osait plus comme au siècle précédent, interdire l'enseignement de ces langues à quiconque n'avait pas pris la précaution de se munir d'un *billet* d'orthodoxie près des docteurs compétents[3] ; mais le peu de philologie que distribuaient du haut de leurs chaires les professeurs royaux restait sans influence sur l'exégèse des Facultés et tout l'effort scientifique des illustres Maîtres s'y bornait à commenter les Épitres de saint Paul selon les principes théologiques de saint Augustin et de saint Thomas[4].

A l'exégèse toute scolastique des docteurs de Sorbonne, qu'opposera d'abord R. Simon ? la science scripturaire des Pères jésuites, et tout particulièrement, chaque fois qu'il aura l'occasion de les citer, les travaux d'un Mariana ou d'un Maldonat sur le Nouveau Testament. Assurément, c'est encore là de la théologie, mais combien plus libre et plus pénétrante que celle dont s'inspirent les docteurs de Sorbonne[5] ! S'ils ont, comme tout théologien, pour principe fondamental de n'introduire jamais dans

1. *Mémoires de Saint-Hyacinthe*, p. 424.
2. R. Simon, *Bibliot. critiq.*, II, 376.
3. *Lettres choisies*, II, 33.
4. *Bibliot. crit.*, II, 87.
5. *Lett. ch.*, I, 176.

leur enseignement aucune opinion nouvelle, leur précieux *Ratio studiorum* limite ingénieusement la portée de cette règle en y ajoutant cette heureuse réserve : « à moins que cela ne se fasse du consentement des supérieurs [1]. » C'est encore une de leurs excellentes maximes « de ne s'attacher, en toute question qu'à la doctrine la plus sûre et la plus approuvée, sans désignation d'aucun maître particulier, saint Thomas plutôt que Duns Scot, saint Augustin plutôt que saint Chrysostome [2]. Aussi, tandis que les théologiens de Paris affectent de tenir pour une décision de l'Église tout ce qu'ils lisent dans leur Bréviaire et vont jusqu'à condamner le cardinal Quignon pour avoir distingué dans les récits évangéliques trois Madeleine différentes, commémorées en un seul office, les jésuites, Bellarmin et Maldonat à leur tête, ne craignent pas de revendiquer la liberté en ces matières, déclarant, par une formule aussi neuve que spirituelle que « ce que croit l'Église, elle ne le croit pas toujours comme étant de foi » [3]. Mieux encore, on a vu parmi eux Maldonat, la gloire de leur ordre, faire profession d'avoir égard en exégèse, non pas au nombre ni à l'autorité des commentateurs, mais simplement à la vérité elle-même [4]. Principe si admirable aux yeux de R. Simon, qu'il se l'approprie en toute circonstance, et qu'il en fait comme l'épigraphe de son œuvre tout entière, en même temps que la devise du véritable critique [5]. Pourquoi faut-il seulement que ces précieux commentaires de Maldonat n'aient pu paraître, sans avoir reçu de ses confrères de Pont-à-Mousson plus d'une fâcheuse retouche, plus d'une regrettable mutilation [6] ? et comment se con-

1. *Histoire du Texte*, p. 284.
2. *Bibliot. crit.*, III, 80.
3. *Lett. ch.*, I, 274.
4. *Hist. critiq. des commentateurs*, art. Maldonat.
5. *Hist. crit. du V. T.*, préf.
6. *Lett. ch.*, I, 233.

soler, ajoute R. Simon, qu'après avoir fait paraître jadis tant d'ardeur pour l'étude de l'Écriture sainte, les jésuites l'aient presque complètement abandonnée [1] ?

Mais il ne lui suffit pas d'opposer aux docteurs de Paris ou de Louvain l'excellente école exégétique de la compagnie de Jésus. Quelque éloge, en effet, qu'il accorde à ses représentants, il suit lui-même une ligne sensiblement différente, et c'est par l'exposé de sa propre méthode que, d'un bout à l'autre de son livre, il combat ses adversaires.

Un docteur de la Faculté de Paris avait enseigné naguère qu'il faut éviter par-dessus tout de conférer ensemble les leçons des différents exemplaires de l'Écriture, car leur diversité, quand elle n'engendre pas le doute, fait obstacle à la découverte de la vérité. R. Simon pense, au contraire, que rien n'est plus utile que l'étude des différents manuscrits pour démontrer l'authenticité, la vérité, l'origine divine des Livres Saints [3]. Sans doute on puisera dans cette étude une conception un peu différente de celle qui a cours en Sorbonne sur la teneur même et les vicissitudes sur texte sacré. On apprendra par exemple que si le canon du Nouveau Testament est une règle, ce n'a pas toujours été une règle absolument inflexible et qu'en diverses rencontres le catalogue a pu comprendre tantôt plus et tantôt moins d'ouvrages reconnus et approuvés [4].

On verra encore que si les attributions actuelles des livres sacrés sont dignes du plus profond respect, elles ne constituent pas toutes au même titre des vérités de foi, et un trop grand nombre de catholiques éclairés ont par exemple contesté à saint Paul la paternité directe de l'Épitre aux Hébreux pour que la Faculté de Paris ait

1. *Lett. ch.*, I, 41.
2. *Hist. crit. des commentateurs*, p. 79, art. Pierre Sutor.
3. *Hist. crit. du Texte*, tout le chapitre I.
4. *Hist. crit. du Texte*, p. 231.

véritablement droit de les qualifier de mauvais chrétiens [1]. On apprendra enfin que le texte même a beau être dans son ensemble d'une admirable fixité : plusieurs passages, non sans importance, témoignent d'un certain flottement des formes de la Révélation, et qui peut nier, entre mille autres points, que l'épisode de la femme adultère n'ait longtemps erré d'un Évangile à l'autre, avant de prendre pied au huitième chapitre de saint Jean [2], que la sueur de sang et le message de l'Ange consolateur ne manquent dans quelques-uns des plus anciens manuscrits de saint Luc [3], et que le passage des trois témoins célestes ne fasse défaut dans tout ce qu'il y a de bons et valables exemplaires [4]? Que les Docteurs de Faculté, pour ne pas toucher aux vénérables cahiers transmis par leurs prédécesseurs, s'opiniâtrent à maintenir ce passage dans leurs démonstrations contre les sociniens qui le rejettent, à la bonne heure ! et voilà qui prouve leur excellent esprit de corps. Mais quel est, au fond, ce prétendu esprit de l'Écriture qui redoute si fort de remonter aux originaux ? Quelle est la valeur de cette théologie soi-disant apodictique et comment ne pas être ici de l'avis de Richelieu qui déclarait toutes ces lumières de l'École incapables de faire le moindre honneur à l'Église dans une controverse où leurs adversaires ne fussent pas des êtres de raison ?

1. *Hist. crit. du Texte*, p. 183.
2. *Ibid*, p. 144.
3. *Ibid.*, p. 134. Les Grecs, dit-il, avaient pris la liberté d'ôter de leurs exemplaires ces deux versets, comme celui où il est dit que Jésus a pleuré, ne pouvant croire qu'il fut tombé dans une si grande faiblesse.
4. *Ibid.* ch. XVIII. Après une longue énumération des anciens manuscrits où ne se trouve point ce célèbre passage, et des Pères grecs et latins qui ne l'ont pas connu, R. Simon conclut en ces termes : « Il n'y a que l'autorité de l'Église qui nous fasse aujourd'hui recevoir ce verset comme authentique ». En décrétant qu'il n'est pas sûr d'enseigner l'inauthenticité de ce texte (*tuto doceri non potest*), les théologiens n'ont pas, on le voit, modifié l'état de la question.

Mais il est, au contraire, un genre de controverse que R. Simon recommande par-dessus tout aux exégètes du Nouveau-Testament, pour développer leur sens historique et critique : c'est la controverse avec les Juifs [1]. Il n'est pas, s'il faut l'en croire, de moyen plus efficace pour acquérir une claire vue de l'état des questions, pour apprendre à poser nettement les problèmes, pour se fournir enfin à soi-même la vérification et comme la contre-épreuve des solutions. Il l'a, du reste, pratiquée lui-même et rien n'est plus instructif que la relation des débats qu'il eut à soutenir avec quelques rabbins. Les Juifs lui alléguaient, en effet, l'inexactitude notoire de certaines citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau. Comment, disaient-ils, faire annoncer à Isaïe l'enfantement virginal de Marie, à Michéel la naissance du Messie à Bethléem, à Jérémie, le massacre des innocents, à Osée la fuite en Égypte, aux prophètes en général le séjour du Christ à Nazareth, au psalmiste la résurrection, alors qu'il n'est question de rien de semblable dans l'Écriture, du consentement unanime de tous les interprètes désintéressés? A quoi R. Simon répond en quelques chapitres qu'on peut bien citer comme un chef-d'œuvre d'intelligence historique, non moins que de polémique religieuse. Sans doute, remarque-t-il, les Apôtres ont consulté dans leurs citations non le sens littéral et obvie, mais un certain sens allégorique et quelque peu détourné; mais où donc l'avaient-ils entendu recommander, sinon à l'école même de la Synagogue? Si quelquefois leur méthode d'allégorie va jusqu'au jeu de mots, pour ne pas dire jusqu'au calembour, comme par exemple, quand le mot *netser*, fleur, écrit par un *tsadé*, est confondu volontairement avec le mot Nazaréen, écrit par un *zaïn*, que font-ils en cela que de reproduire ce jeu d'allitération qui abonde à

1. *Hist. crit. du Texte*, ch. XX, XXI et XXII.

chaque page dans les commentaires du Talmud? Toutes leurs applications de l'Ancien Testament au Messie ne sont-elles pas enfin conformes à ce système particulier d'interprétation qui, sous le nom de *Déras*, constitue essentiellement toute la littérature juive ? Qu'on lise les Epitres de saint Paul, qu'on lise surtout l'Épitre aux Hébreux à la lumière de cette explication, et, en même temps que ces écrits se trouveront replacés dans leur cadre naturel et rattachés à leurs procédés fondamentaux de composition, toutes les difficultés des Juifs s'évanouiront. R. Simon en a fait lui-même l'expérience. « Ayant donné, dit-il, cette Épitre à lire à un Juif qui avait une grande connaissance de ses anciens auteurs, il m'avoua qu'elle ne pouvait avoir été écrite que par quelque grand *Mékubal* de sa nation. Bien loin de me dire que saint Paul avait détourné le véritable sens de l'Écriture par des allégories faites à plaisir, il louait sa science profonde dans les sens subtils de la Bible, et il revenait toujours à son grand *Mékubal* dont il ne parlait qu'avec admiration [1] ». On a là, en somme, sous une forme aisée et non sans agrément, un des principes les plus étendus de la critique simonienne : la Religion, tout le monde en convient, est essentiellement un fait : il faut donc l'éclairer de toutes les comparaisons que peut fournir la science historique, et la connaissance approfondie de l'histoire du texte sacré n'y apporte pas de médiocres lumières. Quant aux subtilités de l'École, bien loin d'en résoudre les difficultés, elles ne font qu'épaissir les ténèbres autour de ce premier mystère qu'est la Révélation.

1. *Hist. crit. du Texte*, p. 248.

II

Ce qui depuis de longs siècles a fait défaut dans l'étude des *textes* du Nouveau Testament, c'est donc en somme l'esprit scientifique. L'esprit scientifique ne paraît pas à R. Simon moins absent de toutes les innombrables *Versions* qui en ont paru : une seule exception doit être faite, c'est en faveur de l'œuvre de saint Jérôme [1].

Qu'on ne s'imagine pas pourtant qu'en assignant une place à part à la Vulgate latine, R. Simon perde une occasion d'en combattre les aveugles admirateurs, trop nombreux dans les Facultés de Théologie. N'a-t-on pas entendu un docteur de Paris affirmer qu'il n'est pas plus permis de faire une nouvelle traduction de la Bible après saint Jérôme, qu'il ne le serait de changer le style de Cicéron en un autre, comme si réformer le style d'un livre, remarque R. Simon, était la même chose que le traduire [2]. Un autre théologien de la même Faculté, Pierre Sutor, n'a-t-il pas soutenu que d'attribuer une erreur à saint Jérôme, ou de supposer même qu'il a pu se tromper, étant homme, c'était manifestement parler en hérétique [3] ? N'est-ce pas toujours dans la même Faculté qu'on voit embrasser les opinions les plus immodérées sur le sens qu'il faut donner à l'authenticité de la Vulgate, et qu'on se montre le plus éloigné, pour ne pas dire à l'antipode

1. *Histoire critique des Versions du Nouveau Testament.* Il y est traité de l'ancienne Version latine et de la Vulgate actuelle (I-XII), de la Version syriaque (XIII-XV), des autres Versions orientales (XVI-XX), des Versions latines modernes faites sur le grec (XXI-XXVI), des Versions françaises de Guiars des Moulins, de Castalio, de René Benoit, d'Amelotte, de Godeau, de Saci, et enfin des versions modernes en langue vulgaire.

2. *Ibid.*, p. 248.

3. *Ibid.*, p. 79.

même, de cette théorie si simple de R. Simon, qu'en proclamant l'authenticité de la Vulgate le concile de Trente a prétendu simplement constater sa conformité à l'original, comme on le ferait d'un acte judiciaire ou d'une pièce diplomatique? aux exagérations des docteurs, on serait tenté de répondre par des exagérations contraires; loin de là, ce que R. Simon a le plus à cœur d'établir, c'est la supériorité de la Vulgate sur toute autre version, et il ne reprochera rien tant aux nouveaux traducteurs, tout particulièrement aux exégètes de Port-Royal, que d'avoir en cent endroits méconnu la valeur de la Vulgate et cru mieux lire et comprendre les originaux que saint Jérôme.

On sait quelle bataille acharnée s'était engagée précisément à cette époque autour de l'œuvre la plus célèbre de M. de Saci, le Nouveau Testament de Mons. Du côté de Port-Royal s'étaient rangés non seulement les docteurs de Sorbonne, l'archevêque de Paris, Péréfixe, et Bossuet, mais la plupart des gens du monde, qui croyaient reconnaître dans l'élégante et noble traduction quelques-unes des hautes qualités de goût qui se faisaient alors priser dans nombre de chefs-d'œuvre littéraires. De l'autre côté se trouvaient les Jésuites, « bons chiens de chasse», disait l'un d'eux, le père Maimbourg, contre le gibier hérétique, et le pape Clément IX qui venait de condamner la nouvelle version par un Bref. Dans quels rangs allait se placer R. Simon? Parmi les Jésuites, dont il croyait avoir si fort à se plaindre, depuis la condamnation de son *Histoire Critique*? ou parmi les Messieurs de Port-Royal, portés alors si haut par la faveur publique, d'accord ici avec le suffrage des doctes et l'opinion de la plupart des gens de goût? Il faudrait, pour croire que R. Simon pût hésiter un seul instant, oublier ce qu'il pensait de l'exégèse des théologiens en général, et de celle des théologiens de Port-Royal en particulier.

Sans doute, l'esprit théologique, estime R. Simon, n'est

pas inutile pour traduire le Nouveau Testament : mais n'arrive-t-il pas aussi qu'en plus d'une rencontre il y soit nuisible ? Le théologien, malgré qu'il en ait, cherche dans l'Écriture un point d'appui à ses théories dogmatiques; il lui faut étayer à tout prix les constructions ingénieuses de sa pensée; il ferait même tort à l'Esprit saint en ne lui prêtant pas les heureuses précisions de ses propres systèmes : le moyen avec cela qu'une traduction de l'Écriture ne soit pas légèrement faussée ? Or, c'est précisément, d'après R. Simon, ce qui arrive aux traducteurs de Port-Royal. Leur préoccupation constante est de concilier les diverses leçons, si irréductibles qu'elles puissent être, et d'en former une sorte d'harmonistique, conforme à la théologie courante. Un exemple : la Vulgate latine fait répondre par Jésus aux Juifs qui lui demandent qui il est : « Je suis le principe qui vous parle. » D'autre part, le texte grec porte : « Ce que je vous dis depuis le commencement. » Un ingénieux moyen de tout concilier, en réunissant les deux réponses discordantes, sera de faire dire à Jésus : « Je suis dès le commencement, et c'est ce que je vous dis » [1]. Ce n'est pas assez encore : fidèles à leur théologie augustinienne, même dans cet humble travail de traduction, ces Messieurs de Port-Royal ont pris à tâche de faire parler les Apôtres, selon les sentiments de saint Augustin, qu'ils supposent être ceux de toute l'Église; rarement ils omettent d'ajouter le mot efficace quand il s'agit de la grâce, et si saint Paul dit que « le reste sera sauvé », ils ne manquent pas de lui faire dire qu' « il n'y aura qu'un petit reste de sauvé » [2]. N'ont-ils même pas cherché, par un certain choix de leçons, à rendre douteuse ici ou là la primauté de saint Pierre [3] ? Voilà au moins de la théologie accommodée au goût du

1. *Histoire critique des Versions du Nouveau Testament*, p. 407.
2. *Ibid.*, p. 461.
3. *Ibid.*, p. 430.

jour, et palpitante d'actualité ; mais comme on est loin des principes d'exégèse dont doit s'inspirer toute traduction ! et combien il s'en faut, conclut R. Simon, qu'un théologien soit désigné pour donner une bonne version de l'Écriture !

Le théologien qui veut traduire la Bible n'a pas seulement sa science contre lui, il a encore jusqu'à ses propres qualités intellectuelles. Né pour les hautes spéculations métaphysiques, le moyen qu'il descende aux humbles et minutieux détails dont une exacte version exige le soin? Des théologiens de dons infiniment variés, on en a vu assurément à toutes les époques d'activité religieuse : on en connaît, même parmi les augustiniens, qui ont exercé toute la subtilité de leur dialectique dans les distinctions les plus aiguës, comme un Arnaud ou un Saint-Cyran, d'autres qui ont élevé hardiment l'étonnant échafaudage de leurs constructions dogmatiques, comme un Jansénius, d'autres même qui ont su, parmi tant de raisonneurs massifs et d'esprits opaques, garder, comme un Du Guet, le goût des expositions lumineuses et des nobles humanités, mais un théologien philologue et critique, c'est ce que R. Simon n'a pas encore découvert, et ce que Port-Royal ne lui vaudra pas la bonne fortune de rencontrer. Ce n'est pas à la vérité qu'Arnauld et Saci ne se réfèrent parfois, dans leur traduction imbue de théologie, au texte hébreu de l'Écriture ; mais l'exégète a tôt fait de démontrer qu'ils ne l'ont lu que dans les commentateurs ; et quand ils arguent du texte syriaque, comment ne pas s'apercevoir qu'ils n'en ont jamais eu connaissance que par des intermédiaires de deuxième ou de troisième main [1]. Si seule-

1. Ainsi, ils écrivent, dans leur version d'un texte célèbre de saint Jacques : « Qu'il appelle les prêtres de l'Église et qu'ils prient *pour* lui », et non sur lui, préférant, disent-ils, au *super* de la Vulgate latine, le *pro* de la Version syriaque. Or, la particule syriaque équivaut précisément à *super*.

ment ils avaient étudié le grec, qu'ils tiennent à honneur de citer, ailleurs que dans les références d'un Estius, et si, s'étant mis en tête de corriger d'après l'original les citations bibliques que Jésus-Christ et les Apôtres ont faites d'après les Septante, ils s'étaient donné la peine de saisir la différence entre les Septante et le texte hébreu [1] ! Mais sans doute, il n'en faut pas demander tant à ces théologiens, dont il est de mode de célébrer l'érudition, parce qu'on a pris pour du savoir ce qui n'est en somme, d'après R. Simon, qu'une assez médiocre littérature.

On en a fait aussi plus d'une fois la remarque ; la théologie n'est pas toujours une école de simplicité, de fine justesse et de netteté dans l'art de dire. Qui se plaît à la savante hiérarchie des conceptions métaphysiques néglige parfois l'humble précision des termes et l'heureuse modestie des plus claires manières de s'exprimer. Il y a dans les théories des grands spéculatifs tant de choses qui ne supportent pas d'être dites simplement ! Il ne faut pas trop s'étonner si leurs auteurs prennent l'habitude de forcer un peu la voix, et croient faire oublier, à force d'éloquence, ce qui semble leur manquer parfois de rectitude et de solidité. Passe encore, il est vrai, dans un discours ou dans un traité, mais que dire d'une traduction de l'Écriture où des théologiens font visiblement assaut d'élégance et de rhétorique avec les beaux esprits [2] ? Qu'est devenue la simplicité de l'Évangile dans cette prose uniformément solennelle ? et comment reconnaître, dans ces nobles périodes aux contours arrondis et mous, « le glaive aigu à deux tranchants » qui, aux mains de l'Apôtre, pénètre d'un coup « jusqu'aux jointures et aux moelles » ?

Il est curieux de voir pour une fois R. Simon se rencontrer avec Bossuet et critiquer, presque dans les mêmes

1. *Hist. crit. des Versions du Nouveau Testament*, p. 464.
2. *Ibid.*, p. 472 et préface.

termes que son habituel contradicteur, cette « industrie de paroles et cette recherche de politesse » qu'ont affectée les auteurs de la Version de Mons. Mais en essayant de faire mieux que les traducteurs de Port-Royal, il allait à son tour s'exposer à des critiques bien autrement acérées. Après avoir exposé ses propres principes en fait de traduction de l'Écriture, l'auteur de l'*Histoire Critique*, tenta en effet de les appliquer, et, à la Version de Mons il opposa la Version dite de Trévoux : on verra plus tard avec quel succès, et s'il eut finalement à s'applaudir d'avoir, pour sa sûreté, abandonné la critique de l'Ancien Testament pour celle du Nouveau.

III

S'il ne suffit pas d'être théologien pour donner une bonne traduction de l'Écriture, l'esprit théologique suffit encore moins peut-être pour en éclaircir les difficultés dans un commentaire tel que le conçoit R. Simon, c'est à savoir grammatical et historique. Ce qu'il faut y apporter, c'est un esprit avant tout scientifique. En d'autres termes, l'exégèse est une science, qu'il est non seulement loisible, mais qu'il est nécessaire de traiter selon les méthodes et les procédés communs à toute espèce de science. Telle est l'idée maîtresse que R. Simon a insinuée dans tous les chapitres de son *Histoire Critique des Commentateurs*, mais qu'il n'a pas craint d'exposer hardiment en plus d'une page consacrée aux exégètes de la Faculté de Paris [1]. Il n'en

1. A signaler particulièrement : le chapitre I, sur l'exégèse des Pères apostoliques, héritiers directs de la méthode allégorique d'interprétation suivie par les écrivains sacrés ; les chap. II-VI sur l'exégèse alexandrine ; les chap. X à XIV sur les Homélies de saint Jean Chrysostome, dont les explications littérales et même les lieux communs de morale sont jugées bien préférables aux subtilités théolo-

est guère, dans l'ensemble de son œuvre, où il ait montré plus de verve à la fois et plus d'autorité : si quelqu'un en tout cas les a jugés négligeables, ce n'est pas assurément Bossuet qui a, comme l'on sait, consacré à leur réfutation, le dernier et, non le moins travaillé, de ses grands ouvrages.

Quelle idée les théologiens de Sorbonne, pour s'en tenir avec R. Simon à ce type si nettement caractérisé, se forment-ils d'un commentaire de l'Écriture? On en peut juger par maintes pièces officielles comme les registres de la Faculté de Théologie, que R. Simon ne peut trop se féliciter d'avoir mis à contribution [1]. Qu'on prenne pour exemple la condamnation que les Très Sages Maîtres ont prononcée contre le *Nouveau Testament* de Robert Estienne [2]. Le célèbre lettré de la Renaissance croyant faire œuvre de pur grammairien, avait expliqué le mot *église* par *assemblée publique*. C'est, disent les censeurs, renouveler ouvertement les erreurs des Vaudois et l'hérésie de Wiclef. Ayant à interpréter le texte : « Laissez les morts ensevelir les morts », R. Estienne l'avait entendu en ce sens fort inoffensif, semble-t-il, que « ceux qui suivent Jésus-Christ doivent laisser toutes choses » ; commentaire hérétique, s'écriait tout d'une voix la Sorbonne, et convaincu de favoriser les Vaudois et les Cathares ! A quoi R. Estienne répondait, fort inutilement d'ailleurs, qu'il avait bien plutôt favorisé les Adamites qui font vœu de

giques de certains autres Pères ; les chap. XVII à XXI sur saint Augustin dont il analyse les commentaires avec détail, non sans les trouver, dit-il, bien ennuyeux ; les chap. XXIII à XXXIV sur les compilations exégétiques du moyen-âge ; puis l'étude qui peut être regardée comme la partie centrale de l'ouvrage sur l'exégèse catholique au temps de la Renaissance (XXXIV-XLI), et enfin l'examen approfondi des commentateurs hétérodoxes depuis Wiclef et Luther jusqu'à Socin et Crellius (XL-LVII).

1. Cf. *Lett. ch.*, II, 264.

2. *Hist. critiq. des commentateurs du Nouveau Testament*, *p.* 566, sq.

marcher sans chemise, puisque la chemise est manifestement comprise parmi toutes les choses qu'il faut laisser. Explique-t-il les cérémonies du rituel juif, à propos du calice de bénédiction? le voilà suspect d'adhérer à la secte des Sacramentaires. Dit-il, traduisant mot pour mot l'Écriture, « Matthias fut ajouté aux onze par la voix du suffrage » c'est un fauteur de Macédonius qui nie le Saint-Esprit, et si, à propos du mot de saint Paul : « Le feu montrera quel est l'ouvrage de chacun », il néglige de parler du Purgatoire, il sera établi que le protestantisme n'a pas de pire adhérent. Aux yeux des théologiens, en effet, le mal n'est pas dans ce qu'on dit, mais dans ce qu'on ne dit pas, et tandis que partout ailleurs l'écrivain peut se flatter que ce qu'il retranche du moins ne sera pas blâmé, ici c'est précisément ce qu'il supprime qui devient contre lui le plus irrémissible grief

La condamnation portée contre Érasme par la Sorbonne n'est pas moins instructive. Le grand humaniste n'avait pas cru attenter contre la foi en souhaitant aux Docteurs scolastiques plus de légèreté et moins de solécismes, et en plaisantant ces théologiens sans lettres dont c'était comme le privilège de parler un latin barbare [1]. On lui fit payer cher ses audacieuses ironies. Les censeurs ne prirent pas la peine de réformer leur style pour dénoncer les audacieuses nouveautés du commentateur. Le libellé de la sentence pouvait bien n'être pas correct ; elle n'en eut pas moins force de loi, et il fut constant dans toute la chrétienté qu'Érasme, en écrivant Clopas pour Cléophas, Capernaum pour Capharnaum, en adoptant la leçon : « paix sur la terre, bonne volonté aux hommes ! » avait entassé dans son Nouveau Testament les erreurs des Vaudois, des Albigeois et des Hussites, sans oublier les blasphèmes de Wiclef, d'Œcolampade et

1. *Epist. ad Christoph. Fischerum.*

de Balthasar ! Maintenant, si les théologiens de Paris ont lancé contre Érasme les accusations les plus vagues et les moins justifiées, il faut bien avouer qu'il leur avait donné l'exemple de cette détestable polémique par ses lieux communs aussi superficiels que déclamatoires. Pourquoi, par exemple, à propos des phylactères dénoncer « les basses dévotions monacales » ou commenter le fameux *Ipsum audite*, en mettant en note : « non Duns Scot ou Durand, mais Jésus-Christ » ? Pourquoi surtout, en expliquant : *Hic Christus est*, rappeler que c'est précisément, ainsi que parlent les capucins, jacobins, bénédictins, et que, s'il faut en croire tous les moines, le Christ n'est jamais que chez ceux qui portent la cuculle [1] ? La guerre appelle la guerre : Érasme apprit à ses dépens qu'il n'avait pas assez médité le mot de l'Évangile que « quiconque attaque par l'épée périra par l'épée. »

Mais celui que R. Simon plaint de tout son cœur d'être tombé entre les mains des théologiens de Paris, c'est l'illustre cardinal Cajetan. Il n'a servi de rien au savant exégète d'avoir, à lui seul, soutenu la lutte contre le protestantisme naissant. Les docteurs de Sorbonne, Béda en tête, avaient beau déclarer solennellement que la théologie scolastique suffit pour réfuter les hérétiques : où était-elle, répondait Érasme, quand Luther vint arracher à l'Église la moitié de la chrétienté [2] ? Et il faut bien reconnaître qu'à l'exception du seul Cajetan, les docteurs, pris au dépourvu, se trouvèrent incapables non pas même de discuter, mais d'entendre la langue de leurs adversaires. Et, encore aujourd'hui, qu'aurait l'apologétique chrétienne à dire d'à peu près satisfaisant sur maint chapitre de l'Écriture, si, avec une heureuse largeur d'esprit, Cajetan n'était pas hardiment rentré dans la voie des explications

1. *Hist. crit. des comm.*, p. 508.
2. *Ibid.*, p. 525.

allégoriques, ouverte jadis par Origène? Services inappréciables, et que pouvait seul rendre ce savant homme, aussi versé dans les lettres anciennes que dans l'étude des Pères, et moins admirable par sa connaissance approfondie de la scolastique que par l'originale et surprenante compréhension de ses idées. Mais quoi ! il s'était sur plus d'un point montré « contraire non seulement aux Pères, mais à saint Thomas » ! Il avait même douté, sur quoi on le comparait à Julien l'Apostat, qu'il fût indispensable pour un catholique d'attribuer à saint Paul la paternité de l'Épître aux Hébreux ! Il avait enfin prétendu, comme un franc luthérien qu'il était, décidément, que J.-C. ne vivait point de quêtes et que, selon toute vraisemblance, ses apôtres n'avaient jamais mendié ! Fort de tels arguments, Catharin, docteur de la Faculté, n'eut pas de peine à démontrer que Cajetan était le plus infâme des hérétiques, et son réquisitoire, qu'il avait rédigé de concert avec les docteurs de Sorbonne, eut pour première conséquence la défaveur des *Commentaires* du savant cardinal [1]. Plus tard, il resta admis parmi les théologiens de Paris, et c'est Bossuet qui fut ici, comme en maint autre cas, leur interprète, que Cajetan, esprit ardent et impétueux, entendait moins les Saints Livres et les Pères que les subtilités de la dialectique [2].

La rigueur des théologiens pour certains exégètes modernes après tout n'est pas nouvelle : ils rappellent exactement ces honnêtes copistes qui, en transcrivant les commentaires bibliques d'Origène, ne pouvaient se tenir d'écrire dans les marges, à l'adresse du grand alexandrin : *Tu blasphèmes ! Tu mens au Saint-Esprit ! Sois anathème !* Ces âmes simples ignoraient ce que la science de l'Écri-

1. *Hist. crit. des comm.*, p. 540.

2. Vir acris ingenii, argumentandi arte magis quam ecclesiasticæ antiquitatis scientia pollens. Boss. *Defensio Declar. Cleri Gallic.*, *app. II, cap. V.*

ture doit à cet Origène tant exécré et aux anciens Pères qu'il a formés : les Docteurs de Sorbonne ne semblent pas s'en rendre un compte plus exact, et peut-être perdraient-ils quelques-unes de leurs convictions les plus intraitables s'ils daignaient apercevoir de quelle liberté d'interprétation a usé l'antique tradition chrétienne. Or, c'est précisément ce que l'ouvrage de R. Simon a pour but d'établir, à l'intention de ces esprits trop dogmatiques. Qu'ils étudient les Pères d'Alexandrie, et ils verront avec quelle indépendance de vues et quelle hardiesse de spéculation s'est constitué ce que R. Simon nomme ingénieusement la *cabale chrétienne*. Origène, pour en donner une idée, comparait l'Écriture aux clefs nombreuses qui ouvrent les diverses chambres d'un palais, et qui, tout à fait inutiles quand elles sont appliquées à une porte étrangère, permettent, entre les mains d'un guide entendu, de pénétrer successivement dans toutes les parties de l'édifice. Les Docteurs récents ne ressemblent-ils pas un peu à ces théologiens de jadis qu'Origène accusait d'avoir confondu toutes les clefs et brouillé toutes les serrures? Les scolastiques se laissent encore entraîner à certaines explications, qu'ils tiennent pour traditionnelles : qu'ils réfléchissent à l'originalité audacieuse d'un Tertullien ou d'un Cyprien, quand, s'élevant au-dessus de la lettre strictement entendue, ils ont lu dans le *Pater*, non pas ce vœu du texte même : « Ne nous induis pas en tentation », mais cette autre prière bien différente : « Ne nous laisse pas induire en tentation », ou lorsqu'ils ont expliqué de l'Eucharistie le pain quotidien dont un chrétien doit faire la demande. Les Docteurs de Faculté montrent enfin une horreur souveraine pour les écrits des hérétiques et affectent de voir un de leurs partisans plus ou moins déclarés dans quiconque les consulte, les cite

1. *Hist. crit. des comment.*, p. 74.

et même en un besoin s'autorise de leur témoignage, Qu'ils entendent donc saint Cyrille d'Alexandrie recommander, comme pouvant être utile aux meilleurs chrétiens, la lecture des écrits des hérétiques sur la Bible [1] ; qu'ils reconnaissent tout ce que l'exégèse de saint Augustin doit aux penseurs fort peu orthodoxes dont sa jeunesse avait subi l'influence ; qu'ils lisent enfin dans saint Jérôme l'aveu cent fois répété du bénéfice scientifique qu'il a tiré d'une étude très attentive des ouvrages des dissidents. Les exégètes du moyen âge, presque seuls en honneur dans les Facultés récentes, ont certes dépensé une énorme somme de labeur, et leurs écrits, qu'analyse scrupuleusement R. Simon, ne sont pas toujours aussi étrangers qu'on pourrait le croire aux justes soucis de l'exactitude et de la critique textuelle . que n'ont-ils cependant montré un peu de cette ouverture d'idées et de cette indépendance de jugement qui ne font pas moins besoin à l'exégèse qu'à toute recherche scientifique ?

Telle est, en somme, l'idée maîtresse qui se dégage de toutes les parties de l'œuvre de R. Simon sur le Nouveau Testament. L'exégèse est une science, non une science théorique et abstraite où les considérations à priori obtiennent la première place, mais une science historique et fondée sur les réalités les plus concrètes. Tout ce qui se rattache par une connexion quelconque à l'histoire des Livres Saints, depuis leurs lointaines origines jusqu'aux derniers faits intellectuels que provoque leur lecture, formait jusque-là une masse confuse et comme une forêt inextricable de faits. C'était bien l'ἀμέθοδος ὕλη dont parlèrent les anciens philosophes. Le premier dans cette région inexplorée, R. Simon entreprit d'ouvrir des routes, de percer des avenues, posant des questions toutes nouvelles et trouvant des méthodes non moins originales pour

1. *Hist. crit. des comment.*, préf.

les résoudre. Quelles vicissitudes ont subies les textes sacrés? Quelle interprétation en ont donnée les traducteurs et les commentateurs ? Quelle fortune ont faite ces diverses tentatives d'explication ? Il suffisait de formuler de telles questions et d'y chercher une réponse méthodique pour faire déjà œuvre de savant. N'était-ce pas conquérir à l'investigation rationnelle toute une partie, et combien importante, de la vie du passé ? Ce n'était pas assez pourtant. En même temps qu'il remettait ces faits oubliés en mémoire, il les rapprochait, les rétablissait dans leur ordre et dans leur suite, et, par l'enchaînement des idées qui naissaient spontanément de ces faits, constituait non seulement l'érudition, mais la science de la critique sacrée. Enfin, il faisait mieux encore : tandis que certains métaphysiciens du dogme n'avaient abordé l'étude des Livres saints qu'avec des présomptions systématiques ou doctrinales, il n'osait pas apporter à sa tâche moins d'impartialité que de curiosité d'esprit, ni moins d'indépendance que de pénétration. On ne pouvait, en un mot, créer une science avec un esprit plus nettement scientifique.

S'ensuit-il néanmoins que ces travaux sur le Nouveau Testament aient échappé aux critiques des savants, et que beaucoup de ceux qui en ont profité se soient désarmés de l'ordinaire rigueur contre les ouvrages auxquels on doit le plus ? R. Simon lui-même n'eut pas cru pouvoir s'en flatter. Certains érudits, par exemple, s'étonnèrent de ne pas trouver dans ses dépouillements la minutieuse exactitude bibliographique dont fit preuve un Père Lelong dans sa *Bibliothèque sacrée*, et il faut bien reconnaître que le critique, fort éloigné d'être complet, n'en a même pas eu l'intention. D'autres, et leur autorité n'est pas sans quelque poids, ont cru constater dans le plan même de son œuvre de regrettables lacunes [1]. Pourquoi s'atta-

1. Reuss, art. R. Simon, dans *Herzog's Real-encyclopædie*.

cher plutôt à étudier l'histoire que le contenu même des Livres saints ? D'où vient que l'histoire de l'exégèse ne comporte aucune division systématique et que les idées générales y sont si rares ? Comment n'y trouve-t-on aucune trace de l'influence qu'ont dû exercer sur la compréhension des textes sacrés tels événements extérieurs, si gros de conséquences dogmatiques, dans l'histoire de l'Église ? Hautes et captivantes questions, que le prudent critique n'eût pas accueillies peut-être sans son habituel sourire d'ironique bonne humeur. Après tout, il n'avait encore été donné à personne de les éveiller, et ce n'était pas un médiocre honneur de soulever du premier coup tant de problèmes. Quant à prétendre y satisfaire, ce n'était pas trop sans doute de demander pour cela le crédit de quelques siècles.

Paris.

(*A suivre.*) HENRI MARGIVAL.

L'ANGÉLOLOGIE

DEPUIS LE FAUX DENYS L'ARÉOPAGITE

ORGANISATION ET NATURE DES ÊTRES ANGÉLIQUES[1].

A la fin du ve siècle, l'angélologie, bien qu'elle eût fait des progrès considérables depuis l'époque apostolique, était loin d'être arrivée à sa forme définitive. Elle avait à subir encore plusieurs retouches d'ordre secondaire; mais il y avait surtout deux points sur lesquels ses conclusions devaient être modifiées : nous voulons parler de la nature et de l'organisation du monde angélique. Pendant toute la période que nous venons d'étudier, la spiritualité absolue des anges avait été tout au plus entrevue par un ou deux Pères initiés à la culture philosophique; il n'y a aucune exagération à dire qu'on attribuait unanimement aux esprits célestes des corps subtils et éthérés. Quant à leur organisation, elle était à peine ébauchée. En recueillant les dénominations employées dans l'Écriture pour désigner les anges, on arrivait tantôt à sept, tantôt à huit, tantôt à neuf ou même à dix ordres ; mais on n'attachait à ces chiffres aucune importance. Beaucoup étaient convaincus en effet que la même catégorie reparaissait dans divers endroits sous des noms différents. D'autres, au contraire, pensaient que l'énumération fournie par l'Écriture donnait à peine une idée des innombrables classes dont se composait la cour céleste.

1. Voir les articles sur l'histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du ve s., *Revue*, III (1898), 289, 407, 533.

Au commencement du vi^e siècle, parut le livre *de la Hiérarchie céleste*, qui devait jouer un grand rôle dans l'histoire de l'angélologie. Le Pseudo-Denys, son auteur, était un chrétien attaché aux doctrines néo-platoniciennes des derniers temps, et surtout aux idées de Proclus [1]. En tant que néo-platonicien, il était familiarisé avec les essences immatérielles, avec les purs esprits. En tant que disciple de Proclus, il tenait à multiplier les intermédiaires qui devaient rattacher les créatures à

1. De nos jours, quelques apologistes, parmi lesquels on peut citer : Darboy (*Œuvres de saint Denys l'aréopagite*) et Freppel (*saint Irénée et son temps*), ont essayé de défendre l'authenticité des livres aréopagitiques. Déjà, au dix-septième siècle, Tillemont ne comprenait pas qu'un homme ayant quelque connaissance de l'antiquité pût soutenir cette thèse (*Hist. eccl.* II. *Note IV sur saint Denys*, p. 567). La question qu'il considérait comme tranchée de son temps par les études de Morin et de Daillé, doit être regardée à plus forte raison comme vidée aujourd'hui. Il est impossible à un esprit impartial de placer au premier siècle des livres qu'aucun auteur des quatre premiers siècles n'a cités, dont Eusèbe ne parle point dans son *Histoire*, où pourtant il mentionne tous les écrits importants des auteurs chrétiens antérieurs à lui, dont saint Jérôme non plus n'a point fait mention dans son *Catalogue des écrivains ecclésiastiques* ; et où l'on trouve un vocabulaire théologique qui n'existait pas encore au commencement du quatrième siècle. Aussi, la non-authenticité des livres attribués à saint Denys l'aréopagite est, on peut l'affirmer, un point acquis à l'histoire. Il est plus difficile de dire quand ces livres ont été composés. Ils sont mis à profit dans un ouvrage attribué à saint Cyrille d'Alexandrie et qui, en tout cas, est du cinquième siècle. Mais Tillemont estime que la citation a été ajoutée après coup et qu'elle n'a pas été faite par l'auteur lui-même de l'ouvrage. C'est, semble-t-il, l'examen des doctrines contenues dans les écrits aréopagitiques qui nous donne les renseignements les plus précis sur leur date et leur provenance. D'une part, l'insistance avec laquelle le pseudo-Denys dans son traité des *Noms divins* élève la divinité au-dessus des conceptions humaines, nous amène à conclure qu'il a subi l'influence des *Ennéades* de Plotin. D'autre part, à voir le développement qu'il donne à la doctrine des hypostases intermédiaires entre Dieu et le monde sensible, et l'importance qu'il accorde à l'extase comme moyen d'entrer en rapports avec Dieu, on est conduit à penser qu'il a lu Proclus. Voir la dissertation magistrale du R. P. Stiglmayr dans le *Historisches Iahrbuch*, 1895.

Dieu ; il se plaisait à ajouter de nouveaux anneaux à la chaîne forgée par Plotin, pour relier le monde changeant à l'Être immuable. Il enseigna donc, d'une part, que les anges étaient des êtres simples, sans figure[1]; que les formes sensibles sous lesquelles on les représentait, n'étaient que des symboles, et que l'on faisait erreur en leur attribuant des propriétés matérielles, si nobles et si brillantes qu'elles fussent[2]. D'autre part, il distribua le monde angélique en trois hiérarchies, dont chacune était elle-même divisée en trois ordres. La première hiérarchie comprenait les Séraphins, les Chérubins et les Trônes. La seconde était formée par les Vertus, les Dominations et les Puissances. Les Principautés, les Archanges et les Anges composaient la troisième[3]. Il obtint ainsi neuf ordres angéliques. Sans doute, il emprunta les noms de ces ordres aux livres de l'ancien et du nouveau Testament. Toutefois on se ferait illusion, si l'on croyait qu'il est arrivé à ce chiffre par hasard, ou parce qu'il l'a trouvé dans les textes sacrés. Pour comprendre le principe qui dirigeait le pseudo-Denys dans sa distribution du monde angélique, il suffit de se rendre compte du rôle que jouent les hiérarchies dans sa philosophie. Elles sont des intermédiaires à travers lesquels doivent passer les clartés divines avant d'arriver jusqu'à nous. La première hiérarchie est en communication directe avec la divinité[4]. La troisième est en communication directe avec les

1. *De cælesti Hierarchia*, IV, 1 « ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς ἐποπτευτέον, ὅπως ἀνάχθωμεν ἐπὶ τὴν θεοειδεστάτην αὐτῶν απλότητα.

Ibid., IV, 2 τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις ἀύλως καὶ ἀμιγῶς εἰσδεχόμεναι.

De divinis Nominibus, VII, 2 : αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν ἀγγελικῶν νοῶν δυνάμεις τὰς ἁπλᾶς καὶ μακαρίας ἔχουσι νοήσεις..... νοερῶς, ἀύλως, ἐνοειθῶς τὰ νοητὰ τῶν θείων νοοῦσι.

2. *De cael. Hier*, II, 3.

3. *Ibid.*, VI, 2,

4. *Ibid.*, VII, 2-4.

hommes[1]. Entre ces deux extrêmes se trouve une hiérarchie moyenne, qui ne communique directement ni avec l'Être suprême, ni avec les hommes, mais qui reçoit les illuminations divines des esprits sublimes qui lui sont supérieurs, et qui les transmet aux esprits qui lui sont inférieurs[2]. Le pseudo-Denys avait besoin d'intermédiaires non seulement entre Dieu et l'homme, mais encore entre les voisins de Dieu et les voisins de l'homme. Voilà pourquoi il établit trois hiérarchies : deux en rapport direct avec l'Être infini et la terre, et une pour séparer les deux hiérarchies extrêmes. Pour des raisons analogues de symétrie, il décomposa chaque hiérarchie en trois ordres. Les neuf ordres angéliques lui étaient donc imposés par ses conceptions philosophiques. Pour ne pas dépasser le chiffre de neuf, il a rejeté les *Eons* et les *Esprits* dont plusieurs Pères avaient fait mention. Pour ne pas rester au-dessous de ce chiffre, il n'a pas voulu savoir que l'on identifiait ordinairement les Trônes avec les Chérubins, et que l'on regardait les Vertus comme un terme générique. Il a pris dans les textes sacrés tout ce qu'il lui fallait pour remplir son cadre.

Les livres du pseudo-Denys furent mentionnés dans les premières années du VIe siècle par les Eutychiens, qui les mirent sur le compte de Denys l'aréopagite, converti par saint Paul, et appuyèrent sur ce témoignage leurs théories monophysites[3]. Les catholiques les rejetèrent d'abord comme apocryphes[4]. Ils se laissèrent bientôt con-

1. *De cael. Hier.*, IX, 2-4.
2. *Ibid.*, VIII.
3. Sévère invoqua l'autorité de ces livres dans un concile de Tyr qui a dû avoir lieu avant l'année 515 (Harnack, *Dogmengesch.* [3], II, 424). Le parti sévérien fit appel à eux dans la conférence de Constantinople de 531 (Tillemont, *loc. cit.*)
4. Tillemont, *ibid.* Les catholiques objectèrent que ces livres n'avaient été connus ni par saint Athanase ni par saint Cyrille (Labbe, IV, 1767).

vaincre, et, dès le milieu du VIe siècle, les livres du disciple de Proclus furent attribués dans tout l'Orient au disciple de saint Paul [1]. Grégoire le Grand, étant apocrisiaire à Constantinople, en entendit parler et en prit connaissance [2]. Au IXe siècle, Scot Erigène les traduisit en latin, et les mit ainsi à la portée des docteurs de l'Occident qui, eux aussi, les vénérèrent comme des monuments du premier siècle [3]. Dans ces conditions, les spéculations angélologiques du pseudo-Denys ne pouvaient manquer de se répandre. Elles se répandirent en effet. Dès la fin du VIe siècle, le pape saint Grégoire enseignait aux fidèles qu'il y a neuf ordres dans le monde angélique [4], et, quelques

1. Il est fait allusion aux écrits aréopagitiques pour la première fois du côté des catholiques dans le traité *de Sectis* (Act. III, 1). *P.G.*, 86, 1213, livre dont le noyau appartient à Léonce de Byzance, mais qui, sous la forme où nous l'avons aujourd'hui, est postérieur à cet écrivain. (V. Loofs, *Leontius von Byzanz*, § 13-14 dans les *Texte und Untersuchungen*, III, 1).

2. S. Grégoire, *Homil. in Evang.*, XXXIV, 12. Grégoire semble parler dans cet endroit comme s'il ne connaissait que par ouï-dire les livres aréopagitiques. Il dit en effet : « *Fertur* vero Dionysius areopagita, antiquus videlicet et venerabilis Pater..... etc. » Les Bénédictins pensent que, par ce *fertur*, Grégoire ne fait pas allusion à la manière dont il connaît les doctrines contenues dans le livre de *la Hiérarchie céleste*, mais à la source de l'appréciation qu'il porte sur son origine. Selon eux, Grégoire n'a pas seulement entendu parler de ce livre, il l'a lu ; s'il dit : *fertur*, c'est pour laisser entendre que personnellement il ne regarde pas comme bien prouvée l'origine qu'on lui attribuait communément de son temps. Il est bien vraisemblable en effet que Grégoire a lu ce livre. Il semble toutefois ne l'avoir lu que superficiellement.

3. Déjà au huitième siècle, le pape Paul avait donné à Pépin un manuscrit des livres aréopagitiques. En 827, Louis le Débonnaire fut gratifié d'un second manuscrit par Michel le Bègue. Quand Scot Erigène arriva à la cour de Charles le Chauve, celui-ci lui demanda d'en donner une traduction latine. Scot fit la traduction demandée et y ajouta un commentaire (Voir Saint-René Taillandier, *Scot Erigène*, p. 73).

4. *Homil. in Evang.*, XXXIV, 7. « Novem vero angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio scimus angelos, archangelos, virtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos,

années plus tard, Isidore de Séville consignait dans ses *Sentences* ce renseignement, puisé par lui dans les homélies du pape [1]. Grégoire, qui ne connaissait que superficiellement le livre de la *Hiérarchie céleste*, mentionnait les neuf ordres sans parler des hiérarchies, dont il semble ne soupçonner ni le rôle, ni même l'existence. Il va sans dire que les connaissances d'Isidore, empruntées à Grégoire, n'allèrent pas plus loin. Mais quand la traduction de Scot Érigène eût révélé à l'Occident les livres prétendus aréopagitiques, on se mit à disserter sur les hiérarchies célestes et sur leur rôle respectif. L'école de Saint-Victor se distingua surtout par sa vénération pour Denys, et Hugues commenta le livre de la *Hiérarchie céleste* [2]. Depuis le XIIe siècle, les trois hiérarchies et les neuf ordres ont acquis droit de cité dans la théologie de l'Église occidentale [3]. Quant à l'Église orientale, elle avait dès le VIIIe siècle reconnu pour ainsi dire officiellement les doctrines du pseudo-Denys. En effet, son docteur par excellence, Jean Damascène, avait admis les hiérarchies et les ordres dans son manuel de théologie [4].

cherubim atque seraphim. » — Grégoire ne fait appel qu'à la Sainte-Écriture pour appuyer ses neuf ordres. Quand on se rappelle que les anciens Pères, qui connaissaient l'Écriture aussi bien que lui, n'y avaient point trouvé le chiffre qu'il y trouve si facilement, on ne peut s'empêcher de conclure que son vrai guide ici est le pseudo-Denys et non l'Écriture. — Voir également *Moral.*, XXXII, ch. 8.

1. *Sentent.*, I, X, 15. *P.L.* 83, 555.

2. *P.L.*, 175, 923. Saint Bonaventure a également commenté ce livre. Saint Thomas de son côté a commenté le livre des *Noms divins*.

3. Saint Bernard, *Considerat.*, V, 4-5, disserte sur les neuf ordres angéliques mais ne mentionne pas encore les hiérarchies. — Hugues désigne ces dernières sans les nommer. Il dit dans ses *Sentences* (II. 5) : « Inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in unoquoque tres ordines..... sunt enim tres ordines superiores, tres inferiores, tres medii. » — Pierre Lombard (*Sent.*, II, dist. 9, 1) copie Hugues. — Albert le Grand (*In Sent.*, II, 9) et, à sa suite, saint Thomas (*Summa*, I, Q. 108) font des études approfondies sur les hiérarchies.

4. *De Fide orthodoxa*, II, 3. — On trouve les neuf ordres angéliques dans les *Quæstiones ad Antiochum*, 26, ouvrage qui a été attribué à

La doctrine des neuf ordres angéliques reçut donc le meilleur accueil. Elle donna lieu cependant à certains problèmes qu'il fallut résoudre. La première difficulté vint d'un défaut de mémoire du pape Grégoire. Au lieu de mettre les Principautés en tête de la troisième hiérarchie comme l'avait fait le pseudo-Denys, Grégoire, qui ne se rappelait que vaguement le texte du livre de la *Hiérarchie céleste*, fit monter les Principautés dans la seconde hiérarchie et mit à leur place les Vertus [1]. Isidore, qui ne connaissait que par Grégoire l'organisation du monde angélique [2], adopta naturellement la même disposition. Hugues de Saint-Victor suivit également Grégoire dans ses *Sentences* [3]; mais dans son traité *de Sacramentis*, il donna la préférence à pseudo-Denys [4]. Pierre Lombard copia les *Sentences* de Hugues et reproduisit par conséquent l'ordre adopté par Grégoire [5]. Saint Bernard fit de même [6]. Les scolastiques du XIIIe siècle furent embarrassés. Ils avaient à choisir entre deux autorités considérables. Laquelle devaient-ils suivre ? Laquelle devaient-ils sacrifier ? Saint Bonaventure estima que celui-là méritait la préférence qui était le plus ancien, et il adopta le classement donné par le pseudo-Denys [7]. Cette solution était bonne sans doute, mais saint Thomas en trouva une meilleure. Il fit observer qu'il n'y avait qu'une différence de

saint Athanase et qui se trouve parmi ses œuvres (Tom. III, p. 268, édit. bénéd.) mais qui est postérieur au septième siècle.

1. *Hom.*, XXXIV, 7.

2. *Sentent*, I, X, 15.

3. *Sentent.* II, 5. « Superiores : seraphim, cherubim, troni : medii dominationes, potestates, principatus : inferiores, virtutes, archangeli, angeli. »

4. *Sacram*, I, V, 30. « Angelos, archangelos, principatus, potestates, virtutes, dominationes, thronos, cherubim et seraphim. »

5. *Sentent.*, II, *dist.*, 9, 1.

6. *Considerat.*, V, 4, 7. « Angeli, archangeli, virtutes... etc. » *Item in Cantic.*, XIX.

7. *In Sentent*, II, 9 (Expositio textus, in fine).

point de vue entre saint Grégoire et l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, que l'un pouvait être mis d'accord avec l'autre, et, dans une dissertation fort savante, il les mit en effet tous deux d'accord [1].

On éprouva une autre difficulté à régler la question des messages angéliques. Le pseudo-Denys avait enseigné que les anges de la première hiérarchie, c'est-à-dire les Séraphins, les Chérubins et les Trônes étaient à poste fixe auprès de Dieu, qu'ils ne pouvaient avoir aucun rapport direct avec les hommes, et que, par conséquent, ils n'étaient jamais envoyés en mission sur la terre [2]. Cette organisation, qui reposait sur les conceptions philosophiques de l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, avait l'inconvénient d'être en opposition au moins apparente non seulement avec tous les Pères, mais encore avec Isaïe qui nous raconte qu'un Séraphin fut délégué vers lui pour purifier ses lèvres, et aussi avec l'épître aux Hébreux, qui enseigne que tous les anges sont au service des hommes [3]. Pseudo-Denys expliqua, il est vrai, que l'ange qui purifia les lèvres d'Isaïe n'était pas un vrai Séraphin, mais simplement un ange de la dernière hiérarchie agis-

1. *Summa*, I, Q. 108, 6. Dans le corps de l'article, le saint docteur prouve longuement que chacun des deux classements repose sur des raisons profondes. Puis il conclut : (ad. 4) « dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. »

2. *Cæl. Hier.*, VII, VIII, IX. La doctrine qui se dégage de ces trois chapitres, c'est que la troisième hiérarchie est seule en contact immédiat avec le monde sensible. Cependant, comme le remarque Suarez (*De Angelis*, VI, IX, 8), le pseudo-Denys ne dit point expressément dans les trois chapitres ci-dessus mentionnés que les anges supérieurs ne sont jamais députés vers les hommes. C'est au chapitre XIII qu'il révèle clairement sa pensée. Là il explique que le Séraphin qui purifia les lèvres d'Isaïe n'était qu'un représentant des vrais Séraphins. Il suppose donc manifestement que les esprits supérieurs ne peuvent pas se déranger.

3. *Hébr.*, 1, 14.

sant au nom des Séraphins [1]. Toutefois cette solution ingénieuse ne résolvait qu'une difficulté et laissait les autres intactes. Quelle voie allaient prendre les théologiens? Grégoire accueillit avec sympathie la théorie qu'il avait lue dans le livre de la *Hiérarchie céleste*. A différentes reprises, en effet, il déclara que, seuls, les anges inférieurs se mettaient en contact avec les hommes [2]. Cependant, quand il lui fallut exposer nettement sa pensée, il n'osa rien affirmer [3]. Hugues de Saint-Victor enseigna dans l'un de ses ouvrages que tous les anges étaient susceptibles de recevoir des messages ; dans un autre ouvrage, il se tint sur la réserve [4]. Pierre Lombard garda la même attitude et se borna à exposer les différentes opinions sans prendre parti pour aucune [5]. Saint Bernard, homme de tradition, ne voulut dispenser aucun ange de l'obligation de se mettre au service des hommes. Le Christ, disait-il, était bien venu nous servir et donner sa vie pour nous. Pourquoi répugnerait-il aux anges les plus sublimes de faire ce que leur chef a fait [6]? Alexandre de Halès adopta ce sentiment [7].

1. *Cæl. Hier.*, XIII, 2, 3. Voir la note précédente.
2. *Moral.*, XVII, 18.
3. *Hom. in Evang.*, XXXIV, 13.
4. Dans la *Somme des Sentences* (II, 6) Hugues est pour l'envoi universel. — Dans le *De Sacramentis* (I, V, 33) il expose les deux opinions sans prendre parti pour aucune.
5. Sent. II, dist. 10. Dans les premiers paragraphes de cette distinction, Pierre copie en partie les *Sentences* de Hugues. Le paragraphe 6 est emprunté dans une large mesure au traité de *Sacramentis*.
6. *De S. Michaële*, *Serm.*, I, 2. « Ut quid ergo ministerium illud angelorum quispiam dedignetur, in quo præcedit eos cui in excelsis tota cum aviditate et felicitate ministrant? » — *Super Missus est*, *homil.* I, 2. — Ici Bernard met Gabriel au premier rang. Cependant dans le traité de *la Considération* (V, 4-2) il en fait simplement un archange.
7. Pars II, Q. 36. Membr. 3. — Albert le Grand (*In* II, *dist.* XI, 1) réserve les messages particulièrement aux cinq derniers ordres, mais n'en exempte pas complètement les ordres supérieurs. Cependant

En somme, jusqu'au commencement du XIIIe siècle la théorie du pseudo-Denys avait trouvé des adversaires, mais aucun partisan résolu. Elle en rencontra un dans saint Thomas. Tout imprégné des spéculations du traité de la *Hiérarchie céleste*, le docteur angélique enseigna que les quatre premiers ordres, c'est-à-dire la première hiérarchie tout entière et les Dominations, ne se mettaient pas au service du genre humain. Selon lui, cette fonction ne pouvait convenir qu'aux cinq ordres inférieurs [1]. En conséquence, il conclut que les anges qui avaient rempli sur la terre les missions les plus sublimes occupaient un rang subalterne dans la cour céleste ; que Michel appartenait simplement à l'ordre des Principautés [2] et Gabriel à l'ordre des Archanges [3]. D'accord avec le pseudo-Denys, il déclara également que le Séraphin d'Isaïe était tout bonnement un ange du dernier rang qui avait pris le titre des princes du ciel parce qu'il agissait en leur nom [4]. Thomas connaissait l'objection de Bernard qui estimait que, puisque les personnes divines avaient reçu des missions, les anges les plus sublimes pouvaient, sans être désho-

ailleurs (*In* III, *dist.* III, 15) il part de ce principe que les anges supérieurs ne reçoivent pas de messages, pour conclure que Gabriel n'appartient pas aux premiers ordres.

1. *Summa*, I, Q. 112, 2, 4.

2. *Ibid.*, Q. 113, 3. « Unde Michaël quem Archangelum dicimus, unus de principibus dicitur. » (Ici saint Thomas vise le livre de Daniel, X).

3. *Ibid.*, Q. 112, 2. — Saint Thomas rapporte un texte du pape Grégoire où Gabriel est appelé Archange et il en conclut que les missions les plus sublimes peuvent être remplies par des anges des derniers ordres.

4. *Ibid.*, Q. 112, 2, *ad.* 2. « Dicendum secundum Dionysium quod ille angelus qui missus est ad purgandum labia prophetæ fuit de inferioribus angelis, sed dictus est seraphim id est incendens æquivoce propter hoc quod venerat ad incendendum labia prophetae. » Le saint docteur propose ensuite une autre explication qui aboutit au même résultat.

norés, en recevoir. Il répondit qu'entre les missions divines et les missions angéliques il n'y avait rien de commun que le nom, et que les unes n'autorisaient aucune induction relativement aux autres [1]. Il savait également l'usage que l'on faisait souvent du texte de l'épitre aux Hébreux où les anges sont présentés comme étant *tous* au service de l'homme. Il répondit que, dans ce texte, l'apôtre ne parlait manifestement que des derniers ordres, et que l'épithète *tous* [2] dont il s'était servi, avait une portée restreinte.

Les solutions de saint Thomas obtinrent, comme il est facile de le penser, une grande vogue dans la théologie. Suarez les reproduisit fidèlement [3]. Toutefois, il crut devoir faire une enquête plus approfondie sur Michel et Gabriel. N'était-il point convenable que l'ambassadeur délégué pour le mystère de l'Incarnation fût choisi parmi les plus nobles représentants du monde angélique? Surtout, l'ange qui avait terrassé Satan et ses suppôts, l'ange que l'Église invoquait comme son protecteur, ne devait-il pas être au premier rang? Le mystère de l'Incarnation était un fait si extraordinaire et si sublime que le grand

1. *Summa*, Q. 112, 2 *ad* 3.

2. *Ibid.*, Q. 112. 2 *ad*, I. — Outre l'interprétation que nous avons mentionnée, saint Thomas en donne une autre d'après laquelle tous les anges reçoivent en effet des missions mais invisibles. En effet, dit-il, les anges supérieurs illuminent les inférieurs. En ce sens tous les anges sont envoyés.

3. *De Angelis*, VI, IX. Toutefois Suarez (*ibid.* 16) estime que saint Thomas commet un abus de langage intolérable quand il dit que les anges supérieurs en illuminant les inférieurs accomplissent une mission invisible. — Dans le chapitre suivant (X, 8) Suarez admet que le prétendu Séraphin d'Isaïe n'était pas du tout un Séraphin, mais un simple subalterne aux ordres d'un vrai Séraphin. Il trouve même dans le texte d'Isaïe un mot qui fortifie cette explication : « Et fortasse cum dicitur : *in manu ejus calculum*, per manum non incommode intelligere possumus illum Angelum qui erat veluti instrumentum seraphini mittentis illum ad purganda labia prophetae. »

docteur se montra assez disposé à faire fléchir en sa faveur la loi qui interdisait aux esprits de la première hiérarchie de s'immiscer dans les choses de la terre. Il permit donc de croire que Gabriel appartenait à l'ordre des Séraphins. Néanmoins, tout en regardant cette opinion comme soutenable, il ne voulut pas en user lui-même, et il maintint à la suite de saint Thomas, l'ange Gabriel dans l'ordre des Archanges [1]. Quant à saint Michel, Suarez résolut son cas avec une rare ingéniosité. Il distingua deux esprits de ce nom; l'un qui, à l'origine du monde, a terrassé Satan et sa bande; l'autre qui, après avoir été le protecteur du peuple juif et s'être montré en cette qualité au prophète Daniel, est devenu le protecteur de l'Église. Il consentit à faire du vainqueur de Satan le chef de toute la cour céleste; quant au protecteur de l'Église, il le mit simplement à la tête des Principautés, c'est-à-dire à la tête de la troisième hiérarchie [2].

Défendue par saint Thomas et Suarez, la doctrine qui n'envoie en mission que les cinq derniers ordres du monde angélique obtint une grande vogue. Cependant elle ne parvint pas à éliminer la doctrine opposée. Le Séraphin d'Isaïe, en effet, et le texte de l'épitre aux Hébreux semblaient si peu d'accord avec cette théorie que, même au moyen-âge, les théologiens indépendants,

1. *De Angelis*, VI, X, 46. « Hac ratione non est incredibile Gabrielem missum ad Virginem fuisse vel summum vel ex supremis seraphinis. » — En revanche un peu plus haut (n. 30) on lit : « est ergo verisimilius Gabrielis nomen non esse alicujus angeli ex primis quatuor ordinibus. »

2. *Ibid.*, VI, X, 26. « Certum videtur illum Michaëlem qui fuit dux primi belli in caelo peracti, esse primi ordinis. At vero loquendo de isto individuo Michaële, non oportebit concedere illum ad nos mitti, nec esse illum de quo Daniel ant Joannes loquuntur..... neque nunc esse peculiarem Ecclesiæ custodem. » (cf. n. 29) — Du reste, Suarez estime que ceux qui mettent dans le premier ordre l'ange Gabriel, le messager du mystère de l'Incarnation, doivent également le dédoubler et ne pas le confondre avec le Gabriel qui apparaît à Daniel (n. 46).

comme Duns Scot [1] et Durand [2], refusèrent d'admettre la combinaison de Pseudo-Denys. Ce fut bien pis quand on se mit à étudier la tradition. Il fallut bien convenir que les Pères faisaient descendre sur la terre les premiers représentants du monde angélique. Aussi, Petau déclara ne pouvoir suivre le sentiment de saint Thomas [3]. Estius, lui aussi, composa une dissertation nourrie de textes et d'arguments dans le même sens [4]. Il paraît que de son temps, les partisans de saint Thomas, pour prouver que les esprits angéliques ne sont pas tous au service des des hommes, apportaient l'exemple des anges chargés de faire mouvoir les sphères célestes. Ces anges, disait-on, ne peuvent jamais interrompre leur besogne, autrement les sphères s'arrêteraient et les astres ne marcheraient plus. On concluait triomphalement que ces esprits ne servaient jamais les hommes. Le grave Estius n'a pas de peine à faire remarquer que les anges qui font mouvoir les sphères célestes remplissent une fonction éminemment utile au genre humain, qu'ils ne cessent un seul moment de servir les hommes, et que, par conséquent, l'objection dont les thomistes comptaient écraser leurs adversaires, se retourne précisément contre eux [5].

1. Duns Scot, *in Sent.*, II, X, 1. — Il commence par dire que les anges supérieurs accomplissent des missions intérieures en illuminant ceux qui sont au-dessous d'eux. Toutefois, il finit par accorder qu'ils accomplissent aussi quelquefois des missions extérieures. « Videtur tamen quod supremi, vel aliqui de supremis mittantur quandoque ad extra. »

2. Durand, *in Sent.*, II, X, 1. Voir surtout n. 37.

3. *De Angelis*, II, VI, 3. « Alii ex adverso contendunt, angelos omnes qnocumque censentur ordine mitti a Deo..... quæ mihi sententia anteponenda videtur alteri propter et Apostoli locum illum (Hebr. 1, 14) et veterum de eo judicium atque consensum, et scripturæ alia testimonia quæ eodem pertinent..... (n. 5) Nam quod sanctus Thomas ad hunc Pauli locum explicandum attulit, non valde probatur. »

4. *In Sent.*, II, X, 3.

5. *Ibid.* « Sed adhuc objiciet aliquis quosdam esse angelos qui moveant orbes caelestes, nec unquam ab iis recedant; futurum alioquin

Les controverses que nous venons d'esquisser, portaient uniquement, ne l'oublions pas, sur certains détails de la doctrine des hiérarchies et des ordres angéliques. En dépit de ces controverses, il reste vrai que la théorie des neuf ordres et des trois hiérarchies reçut le meilleur accueil, et qu'elle se répandit sans rencontrer la moindre difficulté. En même temps qu'il organisait ainsi le monde angélique, le pseudo-Denys, on s'en souvient, avait attribué aux esprits célestes une nature purement spirituelle. Nous avons à dire maintenant quel fut le sort de cette doctrine.

Le pape Grégoire adopta la nouvelle conception, et, malgré une ou deux expressions peu correctes qui lui ont échappé et dont il est facile de rendre compte, il doit être regardé comme un partisan de la spiritualité absolue des anges [1]. Son disciple Isidore de Séville marcha sur

ut caelum quiescat, ac proinde fieri non posse ut mittantur in ministerium propter eos qui hæreditatem capient salutis, ut apostolus loquitur (*Hebr.* I, 14). Responderi potest missionem eorum esse deputationem ad illud opus motionis caelorum, idque propter homines. »

1. *Moral.*, II, 8. Grégoire enseigne que dans le langage des anges il n'y a pas de « *flatus vocis* » et il en donne la raison suivante : « *Spiritualis natura* (non est) *ex mente et corpore composita dupliciter.* » — *Ibid.* IV, 8 : « *Angelus namque solummodo spiritus, homo vero et spiritus est et caro.* » — Ailleurs, il est vrai (*Ibid.*, II, 3), Grégoire dit que les anges, comparés à nos corps, sont des esprits, mais que, comparés à Dieu, ils sont des corps, « *comparatione summi et incircumscripti Spiritus, corpus.* » Ce texte ne nie pas la spiritualité absolue des anges, il affirme seulement qu'il y a un abîme à séparer la substance angélique de la substance divine : — Dans *Homil. in Evang.*, X., 1, Grégoire appelle l'ange *rationale animal* ; mais on voit par le contexte que cette formule doit être traduite : « un être raisonnable. » — La spiritualité absolue est, du reste, encore affirmée dans *Dialog.*, IV, 29. « *Quis sanum sapiens, esse spiritus corporeos dixerit.* — Sans doute, on trouve des expressions semblables chez les anciens Pères qui, pourtant, attribuent aux anges des corps subtils ; mais aucun n'a, comme Grégoire, écarté des anges la notion d'une double nature (*non composita dupliciter*).

ses traces [1]. En Orient, la même doctrine trouva des défenseurs résolus dans les commentateurs du livre de la *Hiérarchie céleste* [2], et saint Jean Damascène se prononça en sa faveur [3]. La vieille opinion, celle qui, pendant cinq siècles, avait rallié les suffrages des Pères, semblait donc éliminée pour toujours. Elle était, en effet, blessée à mort; mais, avant d'expirer il lui fut donné encore de se manifester dans une occasion assez solennelle. Au second concile de Nicée (787), il fut donné lecture d'un mémoire qui attribuait aux anges des corps subtils et invoquait dant ce sens l'autorité de Basile, de Méthode et d'Athanase. Si l'on ne peut dire que les Pères du concile aient donné une approbation formelle aux assertions contenues dans ce mémoire, ils en entendirent du moins la lecture sans élever la moindre protestation, et ils en adoptèrent la conclusion générale qui consistait à affirmer que l'on pouvait peindre les anges sous des formes sensibles [4].

En Occident, la doctrine primitive ne pouvait invoquer l'autorité de Méthode et d'Athanase, mais elle pouvait

1. *Sent.*, I, X, 1 : « Natura enim spiritus sunt ».— *Ibid.*, n. 19. « Angeli corpora in quibus hominibus apparent, de superno aere sumunt. » — *Different.*, I, 41. « Spiritalis substantia. » — Ce qui donne de la valeur à ces expressions, c'est qu'elles ne sont accompagnées d'aucun correctif. Isidore connaît Augustin, moins bien sans doute qu'il ne connaît Grégoire; mais enfin il le connaît. S'il admettait le sentiment d'Augustin, il lui emprunterait à coup sûr ses formules. Dès lors qu'il ne le fait pas on doit conclure qu'il suit Grégoire, son auteur de prédilection.

2. Voir dans les œuvres du pseudo-Denys les scolies de saint Maxime et de Pachymère.

3. *De Fide orth.*, II, 3, 2. Jean déclare que les anges n'ont pas de corps. Puis, comme Grégoire, il ajoute que, comparés à Dieu, ils sont des êtres grossiers.

4. Labbe, *Collectio Conciliorum*, VII, 354. Le mémoire était de Jean de Thessalonique. Le patriarche Tarasius qui le lut tira la conclusion suivante : « Ἀπέδειξε δὲ ὁ πατὴρ ὅτι καὶ τοὺς ἀγγέλους δεῖ γράφεσθαι, ἐπειδὴ περιγραπτοί εἰσι, καὶ ὡς ἄνθρωποι ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς. » A quoi le concile répondit : « Ναὶ δέσποτα. »

s'abriter sous le nom de saint Augustin. Grâce à cette égide tutélaire, elle prolongea son existence jusqu'à la fin du XIIe siècle. Honoré d'Autun [1] et Rupert [2] donnent nettement aux anges des corps subtils [3]. Saint Bernard n'ose se prononcer avec assurance. Après avoir déclaré que les anges ont des corps éthérés, il se reprend et semble reculer comme s'il était allé trop loin. « Il y a, dit-il, quelques docteurs qui se demandent, non seule-« ment d'où viennent les corps angéliques, mais même « s'ils existent ». Puis il ajoute : « Si l'on veut ranger ce « point parmi les opinions discutables, je n'y mets pas « opposition [4] ». Bernard affecte donc de laisser la question pendante. Mais il n'est pas difficile de voir de quel côté sont ses préférences. Il tolère la doctrine de la spi-

1. *Liber duodecim quæstionum*, XI (*P.L.* 172, 1183). « Angeli quoque habent corpora ætherea, dæmones aerea, homines terrena..... Angelorum corpora sunt simplicia, videlicet ex puro æthere facta. Æther est ignis, scilicet quartum elementum, non calore, sed perpetua luce serenius ; unde de creatione angelorum scribitur *Fiat lux*.

2. *De Victoria Verbi Dei*, I, 28 (*P.L.*, 169, 1241). « Unde facti sint Angeli? De aeris substantia. Habent corpora aerea..... quæ tamen in sanctis angelis feliciter immutata sunt..... ut sint corpora cœlestia. — Voir son commentaire sur la Genèse, I, 11 (*P.L.*, 167, 208). Rupert enseigne, dans cet endroit, que les corps des anges ont été faits « ex isto aere crasso et humido ». Ces corps aériens sont restés tels quels chez les démons ; chez les bons anges ils sont devenus éthérés.

3. Voir encore le traité de Florus contre Scot Erigène, XVII, 5 (*P.L.*, 119, 222). Scot avait affirmé, qu'après leur chute, les démons avaient reçu un corps aérien par-dessus leur corps éthéré primitif. Florus s'indigne de la témérité de Scot qui affirme là où Augustin n'osait se prononcer, et qui attribue aux démons deux corps superposés, alors que peut-être ils n'ont d'autre corps que leur corps primitif condensé.

4. *Consider.*, V, 4, 7. « Et primo quidem cives spiritus esse..... *corpore æthereos*..... Hæc omnia legendo comperimus, fide tenemus. Quanquam de corporibus horum, non modo unde sint, sed an aliquatenus sint, hæret sententia aliquorum. Unde si quis inter opinabilia magis id ponendum censuerit, non contendo. — Cf. *in Cantic. Serm.*, V, 7. Ici Bernard déclare ignorer si les anges ont des corps ou s'ils sont spirituels.

ritualité absolue ; mais, personnellement, il reste attaché à saint Augustin. Pierre Lombard est fort perplexe [1]. Il commence par exposer l'opinion d'après laquelle les anges auraient eu à l'origine des corps aériens qui se seraient transformés plus tard, chez les anges fidèles, en corps éthérés et chez les démons en corps plus grossiers. Il remarque ensuite qu'Augustin semble avoir été de ce sentiment, et, après avoir donné comme échantillon un texte du grand docteur, il ne peut s'empêcher de conclure : « Par ces paroles, Augustin paraît bien enseigner « ce que disent quelques auteurs relativement aux corps « des anges ». Toutefois l'impartialité l'oblige à nous dire qu'il y a une autre opinion et comment les représentants de cette opinion se tirent d'affaire avec les textes de saint Augustin. « D'autres, ajoute-t-il, pré- « tendent qu'en parlant ainsi, Augustin n'a point donné « son propre sentiment, mais qu'il s'est borné à rappor- « ter le sentiment des autres ». Pierre ne nous dit pas ici ce qu'il pense de cette échappatoire, et il se tient dans la réserve la plus absolue. Mais il ne peut garder longtemps cette attitude. Un peu plus loin en effet, ayant à expliquer comment font les anges pour se rendre visibles aux hommes, il rapporte les deux hypothèses d'Augustin : celle d'après laquelle les anges condensent leur corps éthéré, et celle qui leur fait revêtir par-dessus le corps éthéré un corps matériel. Après avoir cité ce texte, Pierre a soin de mettre en relief le point sur lequel porte l'incertitude du grand docteur, et il termine en disant : « Par ces paroles, Augustin, semble affirmer que les anges « sont corporels, et qu'ils ont des corps spirituels leur « appartenant en propre [2] ». Cette phrase est le mot de

1. *Sentent.*, II, dist., 8.

2. *Ibid. dist.*. 8, 3. « Attende lector quia quæstionem propositam non solvit, sed indiscussam reliquit utrum angeli qui mittebantur, servatis suis propriis corporibus spiritalibus, supervestirentur aliqua

la fin, où le Maître des *Sentences* nous dévoile sa pensée qu'il avait tenue cachée jusqu'ici. Pierre est manifestement convaincu qu'Augustin attribue un corps aux anges; et, comme Augustin est son docteur de prédilection, lui-même ne conçoit pas autrement le monde angélique. Seulement, il se rend compte que la vogue est ailleurs, et qu'à prendre une attitude militante, il heurterait de front le sentiment général. Il garde donc son sentiment sans chercher à l'imposer.

D'où partait l'enseignement contre lequel le Maître des *Sentences* élève la protestation timide que nous venons d'entendre? Du cloître de Saint-Victor. Au moment où Pierre Lombard essayait de maintenir la doctrine de saint Augustin, il y avait près de trente ans que les professeurs de Saint-Victor s'étaient tournés du côté du pseudo-Denys et du pape Grégoire. Hugues est un partisan décidé de la spiritualité absolue des anges. Il enseigne que la substance angélique est simple et immatérielle [1]. Il prend même soin de nous expliquer que les esprits célestes n'ont pas été façonnés avec une matière préalable comme l'ont été les créatures matérielles, parce qu'une pareille hypothèse est inconciliable avec la simplicité de la substance angélique [2]. Richard, venu après Hugues, ne se borne pas à affirmer la spiritualité absolue, il tient à en donner des preuves dont une mérite d'être signalée. Elle a pour point de départ l'histoire de cet homme dont parle l'Évangile, dans

corpulentiori specie, in qua possent videri; an ipsum corpus mutarent et transformarent in quamcunque speciem in qua possent cerni. In quibus verbis videtur Augustinus attestari angelos esse corporeos ac propria et spiritalia habere corpora. »

1. *De Sacrament.*, I, V, 8. « Substantiam simplicem et immaterialem. »

2. *Ibid.*, 7. « Non enim in materia præjacente creata est spiritalis natura..... quia unum et simplex et individuum et immateriale est totum quod est. »

le corps duquel une légion de démons avait élu domicile [1]. Richard commence d'abord par nous faire observer qu'une légion se compose de six mille six cent soixante-six individus. Ceci posé, il démontre sans peine qu'il est absolument impossible au corps d'un homme de loger des hôtes si nombreux, dès qu'on les suppose pourvus de corps, même les plus subtils qu'on puisse imaginer. Pour trouver place dans un espace aussi restreint, ces milliers de corps devraient se compénétrer. Or, Richard est trop versé dans la philosophie pour ignorer que deux corps ne peuvent se compénétrer. Il conclut donc avec assurance que les démons, et à plus forte raison les anges, n'ont point de corps subtils, mais qu'ils sont d'une nature simple et immatérielle.

Quand il écrivait ses *Sentences*, Pierre Lombard avait sous les yeux les livres de Hugues ; ils s'en inspirait et il les copiait même textuellement. S'il a abandonné son guide sur le point qui nous occupe, c'est qu'il connaissait Augustin et qu'il mettait Augustin au-dessus du moine de Saint-Victor. Mais ses efforts pour arrêter la doctrine nouvelle furent vains ; personne ne le suivit. Ceux mêmes qui commentèrent ses *Sentences*, qui firent profession d'être ses disciples, Alexandre de Hales, Albert le Grand, saint Thomas et saint Bonaventure, se prononcèrent pour la spiritualité absolue du monde angélique. « Les Pères, dit Albert, ont émis sur ce sujet diverses hypothèses, « mais aujourd'hui la lumière est faite, et on reconnaît « qu'Augustin n'a point donné son sentiment, mais le « sentiment des autres. On ne peut douter par consé- « quent que les anges ne soient des substances spiri-

1. *De Trinitat.*, V, 25 (*P.L.*, 196, 948). « Sed quomodo vel in qua hominis parte tot corpora esse potuerunt ? Sed dicis fortassis quod angelici spiritus, tam boni quam mali, subtilia corpora habent. Sed quantumcumque subtilia, duo ejusdem præsertim quantitatis corpora, unum eumdemque locum occupare non valent. »

« tuelles »[1]. Quelques lignes plus haut, Albert nous apprend quels sont ceux qui ont fait la lumière sur la nature des esprits célestes : c'est, d'une part, Denys l'Aréopagite, et, d'autre part, Jean Damascène[2]. Saint Thomas, lui, ne s'attarde point à énumérer ses autorités. Il cite, il est vrai, le texte scripturaire : *qui facit angelos suos spiritus* ; mais il ne fait cette citation que pour la forme, et il nous transporte de suite dans les régions de la métaphysique[3]. Là, il nous explique dans une série de déductions, que le motif pour lequel l'Être suprême tire les créatures du néant, c'est le bien ; que le bien consiste dans la ressemblance avec Dieu ; que pour ressembler parfaitement à Dieu, une créature, doit participer au mode d'action du créateur, c'est-à-dire avoir en propre une intelligence et une volonté, attendu que Dieu agit par l'intelligence et la volonté. Le grand docteur observe à ce propos que l'intelligence et la volonté sont des facultés d'ordre immatériel, et il conclut : « Pour que l'univers soit parfait il est nécessaire d'admettre une créature incorporelle. » Il s'agissait de savoir si les anges étaient spirituels ou s'ils avaient des corps ; on apprend, non seulement que leur nature est spirituelle, mais que c'est là une chose nécessaire et qu'il ne saurait en être autrement.

La spiritualité absolue des anges avait déjà jeté de profondes racines dans la théologie avant saint Thomas. L'auteur de la *Somme théologique* la fortifia encore et lui

1. *In Sent.*, II, *dist.*, 8, 1.

2. *Ibid.* « Sed in contrarium est quod dicit Dionysius in suis libris sæpius quod sunt divinæ mentes et spiritalia lumina, immateriales et incorporei ; et Damascenus quod intellectuales substantiæ existentes in intellectualibus locis sunt. Ergo corpora non habent.

3. *Summa*, I, Q. 50, 1. « Unde *necesse* est ponere ad hoc quod universum sit perfectum quod sit aliqua incorporea creatura. » — On lit une phrase semblable au commencement de cette dissertation : « Respondeo dicendum quod *necesse* est ponere aliquas creaturas incorporeas. »

donna une position inébranlable. Depuis le milieu du XIIIe siècle, la théorie formulée par le pseudo-Denys devint une vérité incontestée. Pour parler exactement, elle rencontra encore deux ou trois contradicteurs, comme Cajetan qui donna aux démons des corps aériens [1], et Sixte de Sienne, qui refusa d'en savoir plus long sur les anges que n'en avait su saint Bernard [2]. Mais ces conservateurs obstinés se firent montrer du doigt et parurent extravagants. La doctrine, plus ou moins flottante, qui avait régné pendant les cinq premiers siècles, était définitivement abandonnée. Elle essaya bien de se conserver à la faveur d'un déguisement. Certains philosophes distinguaient plusieurs espèces de matière : à savoir, la matière élémentaire qui fait le fond des êtres terrestres, la matière céleste avec laquelle ont été faits les astres, et une troisième matière d'une nature toute métaphysique et qui avait pour prérogative de pouvoir posséder des parties distinctes sans être soumise à la quantité, c'est-à-dire sans être étendue [3]. L'école franciscaine chercha à introduire cette matière dans le monde angélique. Les anges, dirent Alexandre de Hales [4] et saint Bonaventure [5], sont sans aucun doute absolument spirituels et incorporels ; toutefois ils sont composés d'une matière et d'une forme. En d'autres termes, leur forme angélique repose sur une matière non soumise à la quantité, et elle trouve dans cette matière son principe d'individuation. Cette théorie subtile n'eut pas de succès, Albert-le-Grand la repoussa énergiquement [6]. Saint Tho-

1. *In Eph.*, II, 2.
2. *Biblioth.*, V, 8.
3. Cette doctrine philosophique dérivait d'Avicebron. — JOURDAIN, *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 1, 37. HAURÉAU, *Histoire de la Philosophie scolastique*, II, 30.
4. II. Q. 20, 2 fin.
5. *In Sent.*, II, dist., 3, A. 1, Q. 1.
6. *In Sent.*, II, dist., 3, 4.

mas établit qu'une matière non soumise à la quantité était une chimère, et démontra en outre qu'une substance intellectuelle devait être étrangère à toute espèce de matière [1]. Les scolastiques se rangèrent en masse du côté de saint Thomas [2] et la doctrine de la spiritualité angélique se trouva garantie contre toute atteinte.

J. TURMEL.

1. *S. Th.*, 1, 50, 2.
2. Voir Suarez, in Metaph., disp. XIII, sect. 14.

COMMENT, DANS L'EMPIRE ROMAIN, LES FOULES ONT-ELLES PASSÉ DES RELIGIONS LOCALES A LA RELIGION UNIVERSELLE, LE CHRISTIANISME ?

Messieurs [1],

En ouvrant ici un cours libre consacré à l'étude des *Gesta Martyrum* des premiers siècles, je tiens à adresser mes respectueux remerciements à Monsieur le Ministre de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts qui a bien voulu accueillir ma demande et à la cinquième Section de l'École Pratique des Hautes-Études qui, à l'unanimité, a résolu de répondre par un préavis favorable à la consultation ministérielle ; je serais bien ingrat si j'oubliais ici, dans l'expression de mes remerciements, les membres du Conseil et l'éminent directeur de l'Institut Thiers qui m'ont laissé toute liberté pour agir.

Cet accueil favorable, je ne crois pas me tromper, Messieurs, en l'interprétant comme une preuve non équivoque de l'intérêt que portent aux questions hagiographiques les directeurs de notre haut enseignement. Depuis que le maître incontesté de ces études en France, M. l'abbé Duchesne, a quitté Paris pour aller à Rome diriger l'École Française — où il a bien voulu guider mes premiers pas dans ces très délicates recherches —, elles n'étaient plus, à Paris, et, je crois même, en France,

1. Leçon d'ouverture d'un cours libre sur les *Gesta Martyrum des premiers siècles*, professé à l'École Pratique des Hautes-Études, section des Sciences Religieuses (à la Sorbonne), 15 décembre 1898.

cultivées nulle part. Et pourtant, quelle n'en est pas l'importance ! Et, à les considérer en elles-mêmes, indépendamment des lumières qu'elles apportent à l'histoire administrative, politique et sociale, quelles clartés ne jettent-elles pas sur la nature de la vie religieuse dans les milieux populaires, peut-être même sur l'essence du sentiment religieux : s'il est vrai que celui-ci se doive définir la communion avec l'infini de l'homme prenant une claire conscience des limites de sa nature finie et s'il est vrai, d'autre part, que ce soit la claire conscience de sa faiblesse qui pousse le chrétien à implorer le secours du Christ, et à invoquer, à cet effet, l'intercession des saints. — Si intéressants, si émouvants que soient ces problèmes, je ne m'y arrêterai pourtant pas. Comme ce sont les *gestes* des martyrs des premiers siècles qui définissent notre champ de recherche, il est sans doute préférable d'insister sur l'importance qu'on leur doit reconnaître ; peut-être jugerez-vous qu'ils méritent de fixer notre attention et d'attirer nos efforts, si, vraiment, le paganisme a mis plus de temps à mourir dans les foules qu'on ne le croit trop souvent ; — si la principale cause de sa résistance se doit chercher dans la survivance des cultes locaux qui ont traversé sans encombre la religion officielle gréco-romaine ; — et si la principale raison de sa mort tardive se trouve être l'installation de cultes chrétiens, locaux aussi, le culte des martyrs.

I

Tandis que l'élite humaine se rallia au christianisme sitôt qu'il fut connu, vers la première moitié du IIIe siècle, dans l'espace d'une centaine d'années, les masses populaires lui demeurèrent beaucoup plus longtemps hostiles. Si, au temps de Julien, beaucoup de rhéteurs sont fidèles

au paganisme, les grands noms qui font la gloire et qui faisaient déjà l'orgueil du IVe siècle sont tous des noms d'évêques ou de saints : saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostôme, saint Jérôme, saint Ambroise et saint Augustin. Et l'on ne saurait s'étonner que les rhéteurs s'attachent plus fidèlement que les autres aux vieilles traditions de l'Olympe : ne vivent-ils pas plus familièrement que les autres dans le commerce de ces esprits illustres auxquels ces traditions empruntent le plus clair de leur prestige? On ne doit pas non plus attacher trop d'importance à la situation particulière que présente Rome [1] : la fidélité des sénateurs et de la classe sénatoriale à la religion païenne s'explique par des raisons politiques : la colère qu'ils éprouvent à voir leur ville découronnée au profit de Constantinople et leur antipathie pour les Empereurs chrétiens qui protègent celle-ci et délaissent celle-là. Les ouvrages et les polémiques de Porphyre et de Celse ne sauraient s'expliquer si l'on contestait le passage au Christianisme des esprits cultivés : ce n'est pas pour le populaire que l'on compose des traités de philosophie. Et comment s'étonner de ce fait? l'étude critique des textes et des monuments montre qu'on a exagéré l'enthousiasme des petites gens et l'abstention des hautes classes, lors des prédications apostoliques. A Rome même, avant la fin du premier siècle, deux des plus grandes familles étaient chrétiennes, ou atteintes par le Christianisme, les Acilii Glabriones et les Pomponii Bassi; il arriva même un moment où, au premier siècle, très probablement, les héritiers de l'empire furent chrétiens. Les deux élèves de Quintilien eurent cette qualité tant qu'ils vécurent : ils étaient les petits-neveux de Ves-

1. G. Boissier, *la Fin du Paganisme*, II, 222. — *C. I. L.*, VI, 1652-1671. — Allard : *Rome au IVe siècle* [*R. Q. H.*, 36, 5].

pasien, par Flavius Clemens leur père, qui était fils de Titus Flavius Sabinus, frère aîné de Vespasien, massacré par les Vitelliens à l'assaut du Capitole, le 19 décembre 69; d'autre part, le christianisme de leurs parents, de Flavie Domitille et de Flavius Clemens mis à mort par Domitien ainsi que Acilius Glabrion ne fait plus de doute, aujourd'hui qu'on a retrouvé, Via Salaria, la catacombe des Acilii. Au IIe et au IIIe siècles, l'évolution de l'élite vers le Christianisme est accélérée et affermie : c'est alors que les cultes orientaux se propagent et fouettent les besoins que satisfera l'Évangile; c'est alors que l'indifférence ordinaire de l'État romain ou la bienveillance de certains empereurs, Commode notamment et les deux Sévère, laisse se développer et s'épanouir l'œuvre de propagande et de conversion. Dans la crypte de Lucine, sur la voie Appienne, on a trouvé le sarcophage de Catia Clementina, femme de Jallius Bassus, haut fonctionnaire d'Antonin et de Marc Aurèle; au même endroit on a recueilli les inscriptions funéraires d'Annia Faustina, de Licinia Faustina, d'Acilia Vera que leurs noms ou surnoms permettent de rattacher aux plus illustres maisons de Rome et même à la famille impériale [1]. A cette époque, écrit M. Allard, « des hommes de la plus haute aristocratie venaient à « (l'Église), encore parés des insignes consulaires; les « bonnes familles provinciales lui fournissaient des re- « crues, comme Grégoire le Thaumaturge que ses parents « destinaient au barreau et qui avait un beau-frère asses- « seur du procurateur de Judée, ou comme Cyprien, issu des « décurions de Carthage, avocat renommé au barreau de « cette ville, baptisé vers 245 et devenu évêque de la mé- « tropole africaine un an avant la mort des Philippe. Ces « noms sont cités, ajoute le même auteur, à titre

1. Allard, I, 429, 2; II, 261. — Cf. Tertullien, ad. Scap. 4 : « clarissimas feminas et clarissimos viros sciens (christianos) esse... »

« d'exemple, entre beaucoup d'autres, non comme une « singularité, mais pour montrer au contraire un courant « désormais bien établi qui coule plus libre et plus rapide « en un temps où la faveur du prince semble avoir aplani « tous les obstacles..... » Le beau mouvement intellectuel du IVe siècle, que rappellent les grands noms que je citais tout à l'heure, atteste et symbolise le rayonnement progressif du Christianisme parmi l'élite humaine. On sait quel curieux contresens a été commis autrefois à propos des *démocraties* antiques ; il semble qu'à cette perle la religion de la *canaille* puisse donner un digne pendant.

Il apparaît, en effet, d'autre part — bien que les documents soient rares et d'un maniement difficile — que les masses populaires demeurèrent beaucoup plus longtemps fidèles à l'ancien culte [1] : elles furent, dès la première heure, visées par les apôtres et elles luttèrent jusqu'au VIIe siècle. Les écrivains chrétiens exagèrent le succès de la propagande évangélique : au début du IVe siècle, le nombre des fidèles était peut-être considérable, *par rapport aux primitives communautés judéo-chrétiennes ;* il demeurait certainement assez modeste si l'on songe à le comparer au chiffre total de la population de l'Empire. Lorsque Théodose donna à l'évêque d'Alexandrie Théophile un ancien sanctuaire de Mithra et que Théophile exposa à la risée publique les objets bizarres trouvés dans le travail de la transformation du temple en église, ce fut le peuple qui se souleva, se fortifia dans le Serapeion, y soutint un véritable siège et ne se soumit que sur la promesse d'une amnistie complète [2]. A peu près à la même époque, la

1. Je renvoie d'une façon générale au second volume de V. Schultze : *Geschichte des Untergangs des Griechisch-römischen Heidentums.* [Iéna, H. Costenoble, 1892, in-8]. On y trouve groupés topographiquement un assez grand nombre de textes.

2. Socrate, V, 16-17 ; Sozomène, VII, 15 ; Rufin, II, 21 [*P. G.* 67, 604, 1456. — *P. L.* 21, 528].

guerre d'Arbogast atteste aussi la persistante survivance du paganisme dans le peuple. Le gouvernement d'Eugène, créé empereur par Arbogast en 392, après l'assassinat de Valentinien II [1], est acclamé universellement : et c'est alors que l'autel de la Victoire est relevé, les biens des temples restitués, la liberté de sacrifice et de divination rétablie [2] ; la guerre contre Théodose prend l'allure d'une véritable guerre sainte, la Ville est sillonnée d'une procession immense lorsque Flavien se fait initier au culte de Mithra et offre un taurobole [3]. Et ces deux faits, empruntés à l'Histoire de l'Occident et à celle de l'Orient, ont une valeur significative : de même que beaucoup d'autres, ils indiquent clairement que le paganisme, malgré sa défaite officielle, combat encore. En Orient, où Arcadius lui porte des coups nombreux, renouvelant les lois rendues par son père au sujet des sacrifices et des idoles [395] et ordonnant d'abattre les temples « partout où cela pourra se faire sans tumulte » [4], on constate encore, en 423, que « des païens existent encore » [5] ; en Cappadoce, le pays de saint Basile pourtant, de saint Grégoire de Nysse et de saint Grégoire de Nazianze, les païens sont assez nombreux pour que leur présence « en

1. Zosime, IV, 53 [Bonn, 236] ; Socrate, V, 25. [*P. G.*, 67, 649].

2. Ambroise, Ep. 57 ; Paulin, *Vita Ambrosii*, 26. [*P. L.*, 16, 1174-1178 ; 14, 36].

3. Rufin, II, 33 [*P. L.*, 21, 539]. — *Revue Archéologique*, 1868, 451 ; *Bullet. Arch. Crist.*, 1868, 49. — Peut-être est-ce à cette époque qu'il faut placer la fête offerte à Flora dont parle le poème anonyme du Parisinus 8084 [cf. infra.]

4. *Code Théodosien*, XVI, X, 16. « Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque sublatis, omnis superstitionis materia consumetur. » [Haenel, 1621].

5. *Id.*, XVI, 10, 23. « Paganos qui supersunt, si aliquando in exsecrandis daemonum sacrificiis fuerint comprehensi, quamvis capitali pœna subdi debuerint, bonorum proscriptione et exilio coerceri. » [H. 1625]. Cf. même titre, 20, 21, 22, 25.

corps » soit signalée aux funérailles de Basile [1]. En 435, une loi ordonne de détruire les sanctuaires de l'idolâtrie [2] ; et pourtant, plus d'un siècle après, en juin 559, des païens sont découverts parmi le peuple de Constantinople, promenés à travers la ville et leurs livres brûlés au Cynegion avec les statues de leurs dieux [3] ; au même moment, sous Justinien, en plein VIe siècle, un évêque se fait universellement connaître comme l'apôtre des païens et le briseur des idoles. L'évêque monophysite Jean d'Ephèse nous raconte lui-même que, sur le territoire de la ville de Tralles, il confère des milliers de baptêmes et qu'il y élève 24 églises et 4 cloîtres ; il détruit le temple de Dariro, et au cours de ses missions en Asie, en Carie, en Phrygie et en Lydie il fait bâtir 12 monastères et 99 églises [4] : le nombre de celles que construit Justinien [5] atteste très clairement que la christianisation de la foule date seulement de cette époque. En Occident, le paganisme n'apparaît pas comme moins vivace. Sans doute, en 399, Honorius a renouvelé de son père l'interdiction de sacrifier ; mais par la même loi, il ordonne de respecter

1. Greg. Naz., *Oratio*, 43, *in laudem Basilii magni*, 80. « ἀγὼν δὲ τοῖς ἡμετέροις πρὸς τοὺς ἐκτὸς, Ἕλληνας, Ἰουδαίους... » [Migne, *P. G.*, 36, 601]. Sur la destruction du temple d'Apamée, cf. Théodoret, V, 21 ; Sozomène, VII, 15.

2. *Code Théodosien*, XVI, X, 25. « Omnibus sceleratae mentis paganae exsecrandis hostiarum immolationibus damnandisque sacrificiis ceterisque antiquiorum sanctionum auctoritate prohibitis interdicimus, cunctaque eorum fana, templa, delubra..... destrui.. .. præcipimus. » [Haenel, 1626-1627].

3. Malala, XVIII. « Μηνὶ ἰουνίῳ, ἰνδικτιῶνι τῇ αὐτῇ συσχεθέντες Ἕλληνες, περιεβωμίσθησαν καὶ τὰ βιβλία αὐτῶν κατεκαύθη ἐν τῷ κυνηγίῳ καὶ εἰκόνες τῶν μυσερῶν θεῶν αὐτῶν καὶ ἀγάλματα [Bonn. p. 491, 18].

4. Jean d'Éphèse, II, 44 ; III, 36-47 ; cité par Schultze, II, 320-321. [Cf. Krumbacher, 2e édition, 404 et Rubens Duval, *La littérature syriaque*, IIe partie].

5. Procope en cite un assez grand nombre à Constantinople [*De Ædificiis*, I, passim ; Bonn. III, 167].

les statues des dieux [1]. Sans doute, en 408, il ferme tous les temples [2], mais il faut penser que ses ordres sont inefficaces puisque, en 409, il croit devoir rappeler que la législation de Théodose n'est pas abrogée [3]. Les invasions germaniques contribuent peut-être à ranimer le paganisme; ce qui est sûr c'est que saint Remi « détruit partout les autels des idoles et étend la vraie foi [4] »; et que, au VIe siècle, une constitution de Childebert, le fils de Clovis, ordonne de renverser immédiatement les idoles [5]; et que les conciles de ce même siècle, par leurs

1. *Code Théodosien*, XVI, X, 15. « Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari » [Haenel, 1620].

2. *Id.*, XVI, X, 19. « Aedificia ipsa templorum,..... ad usum publicum vindicentur, arae locis omnibus destruantur..... » [H. 1523].

3. *Id.*, XVI, V, 46. « Ne..... Judaei atque gentiles, quos vulgo paganos appellant, arbitrentur, legum ante adversum se datarum constituta tepuisse, noverint iudices universi praeceptis eorum fideli devotione parendum » [H. 1552].

4. Excerpta ex collatione Episcoporum Galliae coram rege Gundebaldo. [Migne, *P. L.*, 71, 1154] : « Providente Domino Ecclesiae tuae et inspirante pro salute totius gentis cor domini Remigii qui ubique altaria destruebat idolorum ».

5. « Praecipientes ut quicumque admonitus de agro suo, ubicumque fuerint simulacra constructa vel idola daemonibus dedicata ab hominibus, facto non statim abjecerunt. » [Migne, *P. L.*, 71, 1159]. Je signale ici un article paru tout récemment, dans la *Revue des Questions Historiques* du 1er avril 1899, l'*Idolâtrie en Gaule au VIe et au VIIe siècle*. M. Vacandard démontre, textes en mains, l'inexactitude des thèses de Fustel [*Monarchie Franque*, 507-508]; il établit sur un point particulier (en Gaule) le fait général que nous voulons mettre en lumière, à savoir la tenace persistance du paganisme après la paix de l'Église. — Sur le paganisme en Italie, consulter surtout le curieux poème découvert par M. Delisle dans le Ms. 8084 du fonds latin de la Bibliothèque Nationale [*Bibl.... Ecole des Chartres*, 1867, p. 299]; Dobbelstein : *De carmine christiano codicis Parisini 8084 contra fautores paganae superstitionis ultimos* [Lovanii, 1879, in-8]; le *De Sacramentis* d'un Pseudo-Ambroise [Migne, *P. L.*, 16, 409-410; Duchesne, *Origines du culte*, 169; G. Morin, *Revue Bénédictine*, 1894. 76], la lettre de Grégoire le Grand à l'évêque de Tyndaris Eutychius [*Ep.* III, 62; *P. L.* 77, 650], Theophanes Kerameus, *Hom.* 57, cité dans les *Acta Sanctorum*, 3 avril, p. 237, et les autres textes cités dans Schultze, II, 166-193].

attaques contre l'idolâtrie, attestent que le paganisme persiste en Occident comme il persiste en Orient.

Comment s'explique ce fait que nous venons de brièvement rappeler? Le peuple n'a jamais témoigné beaucoup d'attachement à sa religion officielle : et les prêtres eux-mêmes, Lactance nous le laisse entendre [1], la défendent mollement. Comment donc la foule s'y attache-elle avec une ténacité aussi persistante ; comment se fait-il qu'elle tienne si fort au panthéon gréco-romain ?

II

Le panthéon gréco-romain recouvrait, si j'ose ainsi dire, un autre panthéon, composé de divinités locales : confondus tout à fait ou simplement associés à elles, les dieux gréco-romains bénéficiaient de la dévotion qu'elles inspiraient au peuple. Les cultes locaux, plus ou moins déguisés et transformés, sont demeurés très vivants : au IIIe siècle même, malgré les apparences contraires, il est possible de les retrouver.

Sans doute, un même culte, le culte d'Auguste et de Rome [2] est établi partout. En province, comme à Rome, le génie de l'Empereur vivant est adoré conjointement avec les empereurs défunts, personnifications concrètes de la Ville maîtresse du monde. « Ce culte fait sa première apparition sous l'empereur Auguste et se développe rapidement. Dans toutes les provinces, une assemblée

1. Lactance, *Div. Inst.*, V, 20. « Procedant in medium pontifices, seu minores, seu maximi..... Distringant aciem ingeniorum suorum..... Parati sumus audire, si doceant..... Imitentur nos... ; docemus, probamus, ostendimus.....Doceant isti hoc modo... ; loquantur, hiscant, audeant disputare nobiscum..... » (*P. L.*, 6, 613-614).

2. Cf. les beaux travaux de Beurlier sur *le Culte rendu aux Empereurs romains*, de Guiraud sur *les Assemblées Provinciales*, de Mourlot sur *l'Augustalité*.

de délégués des cités se réunit chaque année auprès d'un temple consacré à Rome et à l'Empereur; ils élisent parmi eux un prêtre qui, jusqu'à l'année suivante, exerce le sacerdoce de ce culte au nom de la province, sous le titre de *sacerdos* ou d'ἀρχιερεύς. On célèbre des sacrifices et surtout des jeux publics avec une grande solennité; puis l'assemblée se sépare après avoir contrôlé la gestion du prêtre sortant de charge. En dehors de ces cérémonies célébrées au nom de la province, le culte de Rome et d'Auguste a, dans la plupart des villes, ses temples et ses prêtres municipaux, et, de plus, ses associations religieuses [1]; si bien que l'on peut dire avec raison qu'il tend à « devenir la reli-« gion universelle du monde civilisé, religion tout exté-« rieure si l'on veut, mais partout présente, attirant à « elle les hommages des conciles provinciaux, des muni-« cipes, pénétrant enfin par la propagande active des socié-« tés d'*Augustales* jusque dans les couches profondes de « la société [2] ». Sans doute, cette religion officielle est doublée, si j'ose ainsi dire, de deux autres religions qui exercent sur les âmes une influence plus efficace. L'une est le Stoïcisme qui, depuis le IIIe siècle avant le Christ jusqu'à la fin du second de notre ère, depuis Zénon de Citium jusqu'à Marc-Aurèle, règne en maître, durant cinq siècles, sur l'élite humaine [3]. L'autre a plus de prise sur la masse : c'est plus vraiment une religion; c'est le Mithriacisme qui, de la mêlée des cultes orientaux parmi les nouveaux besoins surgis dans l'âme humaine, menace de sortir vainqueur [4]. Dans la mythologie aryenne primitive,

1. Duchesne, *Origines Chrétiennes*, 9-10.
2. Bouché-Leclercq, *Institutions romaines*, 556.
3. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 1.
4. M. Frantz Cumont prépare un grand ouvrage sur Mithra qui remplacera les travaux vieillis de Lajard. Il a déjà publié en 1896 *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, à Bruxelles; en 1897,

Mithra paraît être un des noms du soleil [1], c'est un dieu jeune, bienfaisant et beau qui parcourt le monde, monté sur son char, coiffé d'un casque d'or : sa fête se célèbre au solstice d'hiver comme, maintenant encore le Mitragan. Mais voici qu'il quitte l'Orient. On entend pour la première fois parler de lui sur le forum au temps de la guerre de Pompée contre les pirates ciliciens [2] ; il s'installe à Ostie et gagne Rome. Aurélien, fils d'une prêtresse du soleil et qui a été vainqueur des troupes de Zénobie près d'Émèse, se plaît à lui attribuer sa victoire, et lui bâtit, sur le Quirinal un temple magnifique. Apporté par les soldats, les fonctionnaires et les marchands, ce culte se répand dans le peuple : il s'efforce à sa manière, de contenter les besoins moraux qui trouvent dans le Christianisme leur satisfaction légitime : il établit une sorte de baptême, une manière de communion, une purification sanglante, en attendant que, plus tard, Julien lui donne

ici même, deux importants articles sur *la propagation des mystères de Mithra dans l'Empire romain*, et, dans le *Lexicon der gr. u. röm. Mythologie* de Roscher, l'article *Mithras* (t. II, 2, col. 3028-3071). — Tout récemment, la *Revue des Deux Mondes* a publié sur la question un très intéressant article d'ensemble de M. Gasquet [1er avril 1899]. Voir aussi Jean Réville, *La religion à Rome sous les Sévères* et le manuel de Marquardt ; Culte, I.

1. Darmesteter, *Ormuzd et Arhiman*, 62. — Ormuzd, le seigneur omniscient, est entouré de sept assesseurs les *Amshaspands* ; de 28 génies des éléments, les *Izeds* ; et d'un nombre infini de *Ferouers*, les idées des choses. Tout à l'origine, Mithra est un Ized ; dans les Védas, il est déjà un dieu-lumière, en Inde ; en passant dans l'Iran, son rôle s'accroît encore : dans le Yescht, « il apparaît avec les premiers linéaments de la physionomie qu'il gardera jusqu'à la fin. Il a été créé par Ormuzd qui l'a créé aussi digne d'honneur que lui-même ». En passant en Chaldée, sa personnalité paraît subir de profondes modifications ; mais à une époque inconnue et de façon assez mystérieuse, elle semble ramenée à sa pureté primitive (d'après Gasquet, *R. D. M.*, 1er avril 1899, 535-538). Mithra passe alors en Phrygie dont le dieu Attys lui donne ses braies flottantes serrées aux chevilles, sa blouse et son bonnet : c'est de là qu'il émigre dans le monde romain.

2. Plutarque, *Pompée*, 24.

une organisation ecclésiastique, parallèle à l'organisation chrétienne.

Malgré cettre triple unité, décorant, si j'ose ainsi parler, la façade du monde antique, on va voir que ce sont les divinités locales qui y sont le plus fidèlement adorées et que les cultes locaux sont demeurés le plus vivaces : l'unité mithriaque, stoïcienne, impériale est toute de surface. Le stoïcisme, par la méthode philosophique qu'il retient, lors même qu'il prend les allures d'une religion, limite son influence à une élite, c'est-à-dire à une minorité ; et, dans cette mesure même, il est bon de rappeler que son influence est vivement combattue : l'épicuréisme, les divers scepticismes, le pythagorisme, le néoplatonisme surtout, mieux adapté aux nouvelles conditions de la pensée, lui font une rude concurrence. De même que l'unité philosophique stoïcienne, l'unité religieuse mithriaque est toute relative : d'abord, parce que, au IIIe siècle, le mithriacisme est très loin d'être systématisé comme il le sera à l'époque de Julien ; ensuite parce que d'autres religions lui font également une concurrence très efficace. Les cultes légaux de la Bellone de Comana et de la Mater Magna, celui-ci surtout, ont conservé beaucoup de vogue ; le tendre culte d'Isis et des autres dieux de son cycle, qui est établi à Rome depuis la seconde guerre punique, a pris une large extension : il s'est même installé au Capitole : une inscription [1] nous signale une prêtresse d'Isis Capitolina. Depuis lors, après bien des vicissitudes, grâce à la protection d'Auguste, d'Othon, de Domitien qui bâtit un Iseum et un Serapeum, de Commode et de Caracalla, il fait de nouveaux progrès : à la fin du premier tiers du IIIe siècle, s'il faut en croire Lampride [2], Alexandre Sévère le couvre de sa particulière protection ; il est très répandu en

1. *C. I. L.*, I, 1034. — VI, 2247.
2. *Alexand. Sev.*, 26.

Italie, en Afrique, en Espagne, en Gaule, en Helvétie, en Germanie, en Dorique, en Pannonie, en Dalmatie, en Dacie, en Grèce naturellement aussi comme en Asie-Mineure et en Égypte : les inscriptions l'attestent. Voilà donc, pour ne parler ici ni de Sabazius, ni d'Adonis, ni de Demeter, ni de la Virgo Caelestis, ni d'Atargatis, ni du Jupiter d'Heliopolis, ni du Jupiter Dolichenus, ni du Jupiter Beellefarus, — c'est, je crois, le dernier que nous ayons découvert, et tous ses collègues rivaux ont aussi leurs dévots, — voilà donc un culte différent du mithriacisme, qui lui dérobe un grand nombre des fidèles auxquels il peut prétendre. L'unité religieuse que l'on croit apercevoir dans le monde romain n'est qu'une fiction.

Le syncrétisme qui résulte des caractères communs à ces cultes n'a pas déraciné les cultes locaux dans les milieux populaires, ni en Orient ni en Occident. En Orient d'abord : la plupart des dieux rivaux de Mithra sont, leurs noms mêmes l'indiquent, originaires d'une région déterminée et y restent toujours plus dévotement adorés ; comme c'est de Pessinonte qu'est venue la Mater Magna et de Comana en Cappadoce qu'est venue Bellone, c'est de Byblos que s'est envolé Adonis et d'Emèse le dieu Soleil d'Elagabal, de Carthage la Virgo Cælestis, d'Hiérapolis Atagartis la déesse syrienne, d'Heliopolis le Jupiter appuyé au timon d'un char, de Doliché en Comagène le Jupiter au taureau et de Phénicie, sans doute, Jupiter Beellefarus. Les grandes divinités de l'Olympe qui ont fait fortune dans l'histoire, n'ont pas perdu dans leur patrie, comme on pourrait le croire, le caractère local qu'elles avaient à l'origine ou qu'elles ont acquis peu à peu [1]. « Chaque

1. Desjardins, *Revue de philologie*, 1879, III, 42. Les dieux du Panthéon romain ont tôt fait de prendre une valeur locale. Rapprocher de ce fait ce que l'on peut entrevoir de l'obscure *réforme de la religion des lares*, accomplie en 747 par Auguste [Suétone, *Aug.*, 31]. « Il y avait une foule de divinités locales dont le culte étranger à la religion

« grande ville (d'Asie), écrit Lebas dans son *Exploration* « *de l'Asie Mineure* [1], avait ses sanctuaires, objets d'une « vénération plus ou moins ancienne et étendue, mais dont « l'administration et les cérémonies ne concernaient pas « les villes voisines : aussi n'y a-t-il pas d'exemple d'un « temple élevé par la province entière à une divinité de « l'Olympe ; ce n'était pas possible ; Éphèse aurait réclamé « la préférence pour Artémis, Pergame pour Esculape, « Cyzique pour Proserpine. » La même localisation des cultes apparaît encore de la même façon dans l'histoire du culte impérial en ces mêmes provinces de l'empire. Lorsqu'il s'agit de décerner les honneurs divins à un empereur mort, on se met facilement d'accord, sauf sur un point : le choix de la ville où s'élèvera le temple ; et c'est au souverain que l'on s'adresse à cet effet. Un autre fait analogue, emprunté à la même histoire, atteste cette localisation persistante des cultes que je voudrais mettre en lumière : bien qu'elles ne forment qu'une seule province, le Pont et la Bithynie ont deux assemblées provinciales et deux prêtres impériaux [2] ; et il en est de même de la Phénicie séparée de la Syrie, de la Lycie séparée de la Pamphylie, de Lesbos séparée de l'Asie, de l'hexapole de Tomi séparé de la Mésie inférieure, de la Lycaonie et du Pont Polémoniaque séparés de la Galatie, de la Thessalie séparée de la Macédoine [3] : un culte essen-

romaine paraissait impossible à anéantir. Toutes ces divinités....., Auguste les autorisa à titre de divinités lares, les rattachant de la sorte, non seulement à la religion de Rome, mais encore par leur association obligée au génie de l'Empereur, lare suprême de l'Empire, à la partie de la religion privilégiée de l'honneur officiel des processions du printemps et de l'été et des offrandes de fleurs....., les divinités locales admises au rang des Lares Publics prirent le nom de divinités augustes .. » [*Revue Epigr. du Midi*, I, 56].

1. Tome III, n. 885.
2. *C. I. G.*, 4157. — Waddington, *Asie Mineure*, 1178.
3. Beurlier, 105.

tiellement politique lui-même ne peut pas se modeler toujours sur les divisions politiques de l'empire ; il doit respecter les groupements religieux locaux : tant il est vrai que ceux-ci sont toujours vivants, les attaches topographiques des cultes toujours solides.

Il en va tout de même à l'occident de l'empire : les dieux qu'on y adore, au moins dans la foule indigène, sont toujours des dieux locaux. Sur l'autel que la corporation des *nautae parisienses* élève à Jupiter Capitolin, en signe de loyalisme on lit les noms des vieilles divinités *Esus* et *Tarvus* [1] ; en d'autres endroits on relève à côté d'Apollon ou de Mercure les dieux *Sirona* ou *Rosmerta* ; en Bretagne on adore Mars *Belatucadrus*, Apollo *Belenus* en Cisalpine, dans les Pyrénées Minerva *Belisana*, en Lusitaine Proserpina *Atœcina* [2], à Nîmes Jupiter et *Nemausus* [3], à Saint-Pons *Divannon* et *Dinomogetimar* associés à Mars [4], à Loudenville Mars *Arixo* [5], à Apt [6] *Abianus* et Mercure, à Poitiers [7] Mercure *Adsmerius*, Apollon *Cobledulitavus* à Périgueux [8]. Ce sont tous des dieux locaux celtes habillés à la romaine, comme sur les bords du Rhin ce sont les dieux germaniques locaux [9] qu'on implore. En d'autres endroits, on trouve les dieux locaux adorés seuls : les *Sulèves* [10], à Velleron (Vaucluse), *Baiosis* [11] à Gourdan (près Montrejean), *Maglomaton* [12] ou *Maglus* et *Mato* dans

1. Orelli, 1993.
2. Orelli, 2407, 5909.
3. *Revue Épigraphique du Midi de la France*, I, p. 197, n. 229.
4. *Id.*, p. 245, n. 286.
5. *Id.*, p. 65, n. 86, et p. 66, n. 87.
6. *Id.*, 1894, p. 310.
7. *Id.*, p. 312.
8. Tome I, p. 12, n. 20.
9. J. Te Wal, *Mythologiae septentrionalis monumenta epigraphica latina*, Trajecti, 1847.
10. *Revue épigraphique*, I, p. 126, n. 141.
11. *Id.*, p. 35, n. 48.
12. *Id.*, p. 166, n. 196.

les Pyrénées, les *Menmandutae* et *Ricoria* à Béziers[1], les *Proxumes*(?) à Nîmes[2], *Segeta* à Bussy Albien (près Feurs)[3], *Stanna*(?) à Périgueux[4], les *Osdiavae* à Montpezat[5], *Alambrina* à la Piarre[6] (Hautes-Alpes), *Aramon* à Collias[7] (Gard), *Aximus* à Aime [Tarentaise][8], *Acionna* à la Fontaine de l'Étuvée près Orléans, etc., etc... Dans tous ces pays on soupçonne qu'il n'existe du paganisme gréco-romain que tout juste le nécessaire pour donner le change au vainqueur : « il est permis de croire que les « monuments corrects de ce paganisme sont pour une « bonne part l'œuvre des fonctionnaires romains ou « des indigènes courtisans du pouvoir. Dans les villes « elles-mêmes, à Autun par exemple, centre de création « romaine pourtant, la disproportion est frappante. Sur « cinquante images de divinités extraites dans un état plus « ou moins complet de mutilation des laraires domestiques « ou des cancels compitaux, il ne s'en rencontre pas cinq « rappelant les dieux classiques[9] ». Quant aux autres, c'étaient des génies des eaux dont « le culte multiplié à « l'infini parmi les campagnes de la Gaule y constituait la « religion du peuple » ; chaque source avait sa fée, sa *dame*, dont l'influence se faisait à tout instant sentir. En Gaule, la localisation des cultes était peut-être plus exacte et plus menue, si j'ose ainsi dire, qu'en Asie Mineure. — Même spectacle en Afrique. Quoique sur ces questions les docu-

1. *Revue épigraphique*, p. 260, n. 281 et p. 330, n. 364.
2. *Id.*, p. 263, n. 285.
3. *Id.*, p. 114-115, n. 131.
4. *Id.*, p. 40-41, n. 56.
5. *Id.*, p. 97, n. 111.
6. *Id.*, p. 379, n. 425.
7. *Id.*, p. 189, n. 217.
8. *Id.*, p. 125, n. 140.
9. Bulliot et Thiollier, *La mission et le culte de saint Martin* d'après les génies et les monuments populaires dans le pays éduen. [Paris-Autun, 1892, in-8], p. 27.

ments n'abondent pas, on trouve à Narragara un dieu Haos, à Masculula un dieu Mathamos, à Thignica un dieu Monna, a Thugga un dieu serpent, à Calama un dieu Bacac, près de Cirta un dieu dont on ne connaît que les initiales G. D., en d'autres endroits moins précisément déterminés les dieux Adon, Jocolon, Balcaranensis, Sobarensis, Sesasae, Varricala. Il est évident que les résultats de nos fouilles actuelles ne définissent pas tous les dieux locaux adorés; il est permis de penser qu'il s'en trouve un peu partout d'analogues et que, par la même souplesse qui permit aux habitants de sauvegarder leurs grands dieux Baal, Tanit, Echmoun et Melquart sous les noms de Saturne, Dea Caelestis, Esculape et Hercule, les Africains conservaient encore, avec leurs anciens rites, — tel ce mystérieux *nasilim* qu'attestent les inscriptions — leurs anciens cultes locaux[1]. La même situation religieuse se reflète encore dans l'histoire du culte impérial : dans beaucoup de pays d'Italie, d'Espagne, de Gaule et même d'Afrique, il semble que le sentiment religieux ait tendance à se municipaliser : le culte urbain revêt un caractère plus personnel que le culte des provinces ; les pompes que déploient certaines villes, comme Lyon et Tarragone, excitent autour d'elles, sinon de la jalousie, du moins de l'émulation; le culte d'Auguste s'insinue peu à peu parmi les cultes locaux et c'est à ce titre que les habitants s'y attachent et le conservent. Intimement associé à la religion des Dieux Lares restaurée par Auguste[2] et protégée par ses successeurs, il prend place parmi les cultes tutélaires : les Lares, protecteurs du foyer familial, sont surtout les protecteurs de la ville :

« Stant quoque pro nobis et praesunt mœnibus urbis »,

1. Toutain, *Thèse*,.., p. 207-218, *passim*.
2. Cf. *supra*, p. 251, note.

dit Ovide [1]; ils ont leurs chapelles aux carrefours, on célèbre en grande pompe leurs fêtes au printemps et à l'automne; ils sont les vraies divinités tutélaires de l'endroit. Le numen de l'Auguste vivant s'associe à eux, et, comme ils subsistent, ils le font subsister : l'esprit municipal et le sentiment religieux confondus font bloc contre les croyances nouvelles. En Afrique, nous voyons des prêtres municipaux sous Constantin, sous Constance, sous Constant, sous Julien, sous Valentinien et Valens, sous Valens et Gratien, sous Valentinien et Théodose, Arcadius et Honorius et même à la quatrième année du règne d'Huneric, en plein sixième siècle, en 526 [2]. Je sais bien ce qu'on dit : qu'à cette époque le titre de *flamen* n'implique aucune idée de paganisme, que le culte impérial est alors sécularisé et que le titre de prêtre n'est plus guère qu'une distinction honorifique, monopole de la noblesse municipale. Qui oserait assurer pourtant que le culte impérial ait perdu toute sa valeur religieuse au jugement des consciences? Faut-il rappeler qu'en pleine époque chrétienne saint Ambroise traite de *lapsi* ceux qui acceptent les sacerdoces [3]; que le concile carthaginois de 400 emploie le terme de *persécution* pour qualifier l'attitude des gouverneurs qui contraignent les Chrétiens à les accepter; qu'une loi de 415 reconnaît que ce culte est entaché de *superstition païenne* [4] et arrête que les sacerdoces doivent être des charges volontaires et non imposées, *voluntatis non necessitatis munus*? Faut-il rappeler que Salvien,

1. Ovide, *Fastes*, V, 135.
2. Beurlier, 299.
3. Ambrosius, *Ép.*, 17. « Saepe decepti sunt etiam christiani partim per imprudentiam, partim propter publicarum necessitatum molestias declinandas : et quia non omnes fortes inveniuntur, etiam sub principibus christianis plerique sunt lapsi. ».
4. *Code Théodosien*, XVI, 10, 28. « Sacerdotales paganae superstitionis. » — Gothofredi. *Paratitton ad cod.* Th. XVI, 10. Cf. leg. 103, XII, I, cité par de Rossi, *Bull. Arch. Crist.*, 1878, p. 34, note 3.

mort après 480, parlant précisément de l'Afrique, accuse les Chrétiens de retomber dans les superstitions païennes [1] — il vise particulièrement le culte de Caelestis — et qu'Astius Mustelus enfin, mort en 526 [2], a grand soin de faire suivre de l'épithète de CRISTIANVS le titre qu'il prend de FL(amen) PP(erpetuus) : s'il a dit qu'il était chrétien après avoir dit qu'il était *flamen*, c'est donc que la chose n'allait pas sans dire ; c'est qu'on aurait pu le prendre, comme quelques-uns de ses collègues, sans doute, pour un *flamen* vraiment païen : « *etiam sub principibus christianis plerique sunt lapsi* ». Il est bien probable que, par endroits tout au moins, le culte impérial, même après Constantin, a gardé une valeur religieuse ; qu'Auguste et Rome sont parfois devenus par la force de l'habitude, comme une divinité protectrice particulière : ce qui ne laisse pas d'être piquant alors que l'empire est tombé et que l'Afrique est vandale, qu'il n'y a plus d'Auguste en Occident et que Rome, plusieurs fois violée par les Barbares, est maintenant sujette du roi des Goths.

A voir cet ensemble de faits, d'un caractère commun en Occident et en Orient, on se persuade que la religion païenne, au moment qu'elle dut lutter contre le Christia-

1. Salvien, *De Gubern. Dei.*, VIII, 2. « Sed quia de impuritate Afrorum jam multa diximus, nunc de blasphemiis saltem pauca dicamus. Professa enim illic jugiter plurimorum paganitas fuit. Habebant quippe intra muros patrios intestinum scelus, Caelestem illam scilicet, Afrorum dæmonem dico... Nec loquor de hominibus sicut vita ita etiam professione ac vocabulo paganis, et qui sicut profani erant errore, sic nomine. Tolerabilior quippe est et minus nefaria gentilitas in hominibus professionis suae. Illud perniciosius ac scelestius, quod multi eorum qui professionem Christo dicaverant, mente idolis serviebant .. Quis non daemoniacorum sacrificiorum nidore plenus divinae domus limen introiit,... ut non tam immanis criminis fuisset ad templum Domini non venire quam sic venire » [*P. L.*, 53, 154].

2. *C. I. L.*, VIII, 10516 : ASTIVS MVSTE | LVS FL PP CRISTI | ANVS VIXIT AN | NIS LXXII QVIEVIT CII | ID DECEM | BRES ANNO | IIII DNI REGIS | ILDIRIX.

nisme, se composait de deux éléments de nature, d'origine et de force différentes. Elle comprenait un élément universel que nous nous sommes efforcés de dégager d'abord, d'origine relativement récente, d'influence superficielle et dont la fortune était nécessairement liée à l'Empire, son créateur ou son protecteur : l'Empire mort, cette religion universelle qui lui est attachée, meurt aussi et disparaît. Ce n'est donc pas elle qui explique la survivance tenace du Paganisme. — Mais, à côté de cet élément universel, nous avons discerné un second élément local, d'origine antique et qui conservait une force redoutable : ce sont les cultes et les croyances indigènes plus ou moins déguisées qui sont demeurés debout, le décor unitaire une fois abattu : noyaux des vieilles pratiques idolatriques persistantes, ce sont eux qui expliquent l'heure tardive de la victoire chrétienne parmi les foules.

D'autant que ces cultes locaux, cette religion de second ordre a trouvé un point d'appui et un surcroît de force dans l'intensité de la vie municipale sous l'Empire, que les inscriptions nous révèlent en nous découvrant, après l'histoire officielle des empereurs que les écrivains classiques nous retracent, l'histoire vivante du monde à l'époque de leur domination [1]. On insiste aujourd'hui, avec raison, sur ce point capital. « Rome n'a pas cessé d'être une ville ; sa con« stitution a toujours gardé son caractère municipal ; les « provinces crées par elles sont moins des états que des « agrégats de cités [2]. » Cette civilisation municipale qu'est vraiment alors la civilisation romaine, jette dans le sol de si profondes racines que, malgré la grave crise de la fin du IIIe siècle qui voit tout à la fois la fin de sa prospérité et l'obscurcissement de sa gloire, elle reparaît ensuite, appau-

1. Georges Goyau, *Rapport sur les progrès des Études d'histoire et d'épigraphie romaines depuis 1878.* [Extrait du *Compte-rendu des travaux du Congrès Bibliographique International.* Paris, 1899], p. 4.

2. Toutain, 313.

vrie, souffrante, mais vivante encore, dans les jours difficiles du ve siècle, relevée, restaurée, dirigée par les évêques, qui, dès la fin du IVe siècle, joignaient si souvent à leur ministère religieux les charges civiles des *defensores civitatis. Comme l'époque impériale, l'époque épiscopale est, avant tout, une époque de civilisation municipale* : la machine impériale tombée, les cités sont demeurées debout, pièces solides de l'ancienne armature. Et, dès lors, comment douter que cet esprit municipal, si vigoureux, ait réagi sur l'esprit religieux, qu'il ait raffermi les cultes locaux ? Ce qui est sûr, du moins, c'est que la chute de l'empire entraînant avec lui sa religion universelle ne nous permet pas d'envisager une autre explication de la persistance du paganisme.

Juvenal, mort en 140, raconte que les gens d'Ombros et ceux de Tentyra sont toujours prêts à se battre ou même à se dévorer « parce que chacune de ces deux villes « déteste les divinités de l'autre et croit qu'en fait de « dieux il n'y a de bons que les siens.

> Inter finitimos vetus atque antiqua simultas,
> Immortale odium et nunquam sanabile vulnus
> Ardet adhuc Coptos et Tentyra. Summus utrinque
> Inde furor vulgo, quod numina vicinorum
> Odit uterque locus, cum solus credat habendos
> Esse deos, quos ipse colit [1].

Au temps des évêques comme au temps des empereurs, durant la longue époque de la diffusion du Christianisme, malgré quelques apparences contraires au IIIe siècle, la terre est donc toujours enserrée, dans un réseau divin, aux mailles infiniment nombreuses ; le mot de Cicéron est toujours vrai, l'esprit local des religions antiques toujours

1. Juvenal, XV, 33.

vivant : « A chaque cité sa religion, *sua cuique civitati religio est* [1]. »

III

Pourtant, ce sont bien les masses humaines que le Christianisme finit par conquérir, le Christianisme qui s'élève au-dessus des cités et brise les divinités locales, qui proclame, à quelque cité qu'ils appartiennent, la triple fraternité de tous les hommes, créés par le même Père, rachetés par le même Fils, vivifiés par le même Esprit, et qui prétend les réunir tous dans une même communion. Cette prétention apparaît comme un défi jeté à la face du monde antique, encore dévot des religions locales : elle finit pourtant par pénétrer dans les faits et par se vérifier dans l'histoire, après plusieurs siècles de lutte. Que ce soit les idées de l'élite qui, par leurs seules forces, se soient imposées à la masse, il y aurait, Messieurs, une évidente exagération à le croire : l'humanité n'est pas composée de théologiens et de philosophes et les raisons qui touchent ceux-ci laissent souvent indifférente celle-là, C'est le culte des Saints martyrs qui a accompli cette œuvre populaire; par le culte des martyrs, le Christianisme, religion universelle, prolonge, en quelque sorte, les religions locales : le culte des Martyrs, qui s'est spontanément et silencieusement développé au sein des églises du premier au IVe siècle, s'épanouit alors, et c'est lui qui conquiert le monde à la foi du Christ.

Un peu partout, dans l'Empire, les martyrs ont laissé de leur sang; leur mémoire a été naturellement entourée de

1. *Pro Flacco*, 28. Il semble bien que l'élargissement de la conscience religieuse soit parallèle à l'élargissement des groupes sociaux et que le sentiment religieux soit étroitement associé au sentiment social. Peut-être parviendra-t-on à définir avec précision la nature de cette association.

vénération et d'amour, comme l'atteste la haine furieuse qui s'attache à leur persécuteur. à l'Empire, à la Bête dont parle l'Apocalypse écrite, — on est d'accord aujourd'hui pour le croire — au temps des fureurs du Domitien [1].

De cette vénération qu'attestent encore tous les actes authentiques des martyrs, et la coutume qu'ont leurs frères de les visiter dans les chaînes et de recueillir leur sang dans les supplices, et le soin que prennent souvent les magistrats de faire brûler les corps afin de les soustraire à la piété des fidèles ; — de cette vénération pieuse, ainsi attestée, naît naturellement la pensée que leur témoignage, que leur sacrifice est agréable au Christ, que peut-être leurs prières sont puissantes sur lui. Comment leur refuserait-il quelque chose ; ne lui ont-ils pas donné leur sang ? Du souvenir de l'amitié qui les unissait à leurs frères, naît, tout naturellement, dans l'âme de ceux-ci, la confiance qu'ils ne les oublieront pas, maintenant qu'ils portent la couronne de gloire : glorifiés par le Seigneur, peuvent-ils se montrer moins bons que lorsqu'ils n'étaient pas encore élus ? Et de cette vénération et de cette confiante amitié naît la coutume d'invoquer leur intercession dans les tribulations de la vie.

A la naissance de cette coutume, on doit assigner une seconde origine plus précise, et spécifiquement chrétienne. Les premiers Chrétiens croient, comme le professe saint Paul, à l'unité de tous les fidèles dans le Christ. Il écrit, dans la Première aux Corinthiens, XII, 27, ἐστε σῶμα Χριστοῦ ; dans l'épître aux Éphésiens, V, 30, μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ ; et, dans l'épître aux Romains, il déclare expressément, XII, 5, ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ ; à l'œuvre divine de la charité, l'égoïsme humain est donc

1. Harnack. *Gesch. Altch. Litteratur* II, 245. — Ἡ μήτηρ τῶν πόρνων καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς, ou encore, un peu plus bas, τὴν γυναῖκα μεθυοῦσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ. XVII, 5-6. Wescott et Hort, 1895, p. 529.

intéressé lui-même, tant est étroite, intime, essentielle la solidarité des âmes ! Les premiers Chrétiens croient encore à l'efficacité de la prière sur Dieu. Les Actes des Apôtres racontent, XII, 5, que, lorsque saint Pierre était en prison, on priait pour lui, προσευχὴ δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας πρὸς τὸν θεὸν περὶ αὐτοῦ. Ces deux croyances combinées préparaient les cultes intercesseurs : si la prière est efficace sur le Christ et que ses fidèles soient frères en lui, comment s'étonner si l'idée leur vient de prier les uns pour les autres : n'est-ce pas le premier acte de cette charité que leur a enseignée leur Maître, et ne trouvent-ils pas avantage à la pratiquer l'un envers l'autre? Mais de cette idée, de demander le secours de ses prières à un chrétien vivant et pécheur à cette autre idée de demander le même secours à un chrétien mort, à un chrétien glorifié, il n'y a qu'un pas. Ce pas fut, sans doute, bientôt franchi, ici et là, sous l'influence de ces sentiments humains de vénération et d'amitié dont j'ai parlé d'abord, par des Chrétiens à l'âme aimante, souffrante, profonde ; leur coutume se propagea, comme beaucoup d'autres, suivant le tour propre des piétés individuelles; elle était déjà assez communément répandue dans le premier quart du troisième siècle pour attirer l'attention d'Origène [1] et soulever l'indignation de Tertullien.

1. « Οὐ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς τοῖς γνησίως εὐχομένοις συνεύχεται, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ χαίροντες ἄγγελοι..... αἵ τε τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων ψυχαί... Καὶ γὰρ ἄτοπον, τῆς γνώσεως δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι ἐπὶ τοῦ παρόντος τοῖς ἀξίοις φανερουμένης, τότε δὴ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἀποκαλυπτομένης, μὴ τὸ ἀνάλογον καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν νοεῖν, τότε κυρίως τῶν προπαρασκευασαμένων ἐν τῷ βίῳ τούτῳ τελειουμένων. Μία δὲ κυριωτάτων ἀρετῶν κατὰ τὸν θεῖον λόγον ἐστιν ἡ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη, ἣν πολλῷ μᾶλλον προσεῖναι τοῖς προκεκοιμημένοις ἁγίοις πρὸς τοὺς ἐν βίῳ ἀγωνιζομένους, ἀναγκαῖον νοεῖν, παρὰ τοὺς ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ τυγχάνοντας, καὶ συναγωνιζομένους τοῖς ὑποδεεστέροις· οὐ μόνον ἐνταῦθα τοῦ Εἰ πάσχει μέλος ἕν, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη..... πρέπον γάρ ἐστι καὶ τῇ τῶν ἔξω τῆς παρούσης ζωῆς ἀγάπῃ λέγειν· Ἡ μέριμνα πασῶν τῶν εκκλησιῶν· τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι..... οὕτως ὑποληπτέον

Au moment où celui-ci écrit son *de Pudicitia*, entre 217 et 222 [1], on ne croit pas seulement que les martyrs s'intéressent à leurs frères vivant dans le siècle, ou qu'ils recommandent seulement leurs prières au Christ ; *on croit encore qu'ils peuvent expier leurs péchés*. « Qu'il suffise « au martyr, s'écrie Tertullien, d'expier ses fautes, à lui !... « Qui donc a racheté la mort d'un autre par la sienne, si « ce n'est le seul Fils de Dieu ?... C'était pour cela qu'il « était venu : pur de toute faute quant à lui, et parfaite- « ment saint, il voulait mourir pour les pécheurs [2] ». Il est très clair que, dès cette époque, l'idée de *l'unité des âmes solidaires* qui a sa racine dans la conception paulinienne des *âmes membres du Christ*, s'est profondément développée et largement épanouie.

Un long siècle s'écoula, après lequel on put mesurer toute sa puissance d'action sur les âmes païennes demeurées jusque-là rebelles. Dieu est trop haut, Dieu est trop loin, quelques marques d'amour qu'il ait données, pour que l'homme refuse l'intercession d'un frère puissant, heureux, élu, lorsqu'il prie ; il cherche d'instinct un protecteur plus proche, plus familier, moins imposant, qui soit moins absorbé par les affaires de tout un monde et qui puisse, par conséquent, plus attentivement écouter ses plaintes et plus diligemment secourir ses misères : telle, la fée de la source voisine,... à moins que ce ne soit le martyr qui s'est laissé trancher la tête, tout auprès, et dont le tombeau voit bien des merveilles. D'autre part, ces mar-

συνάγεσθαί ποτε τῶν ἐπισκοπούντων καὶ τῶν λειτουργούντων τῷ Θεῷ ἀγγέλων παρουσίαν τῷ δέ τινι τῶν εὐχομένων, ἵνα συμπνεύσωσιν οἷς ὁ εὐχόμενος ἠξίωσεν. [De Oratione, 11. Migne, *P. G.*, 11, 448-451].

1. D'après Monceaux, entre 217 et 221 d'après Neoldechen [*Revue de philologie*, janvier 1898, p. 92].

2. *De Pudicitia*, XXII. « Sufficiat martyri propria delicta purgasse... . Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus Dei Filius ?..... Ad hoc enim venerat, ut ipse a delicto purus et omnia sanctus, pro peccatoribus obiret » [Migne. *P. L.*, 2, 1027].

tyrs glorifient les cités où ils ont vu le jour, où ils ont confessé leur foi ; leur gloire est une gloire locale ; leur culte devient un intérêt local par l'effet de la vénération des reliques et de la coutume des pèlerinages. Les tombes vénérées attirent à elles, dès le IVe siècle, des pèlerins avides d'implorer leur intercession puissante ; on leur témoigne sa bonne volonté en entreprenant un voyage long, coûteux, parfois dangereux, afin de prier auprès de leurs reliques, et le séjour de ces pèlerins dans la ville devient, pour les habitants, une source de profits pécuniaires. Indépendamment des deux grands courants de pèlerinages « catholiques », si j'ose ainsi dire, qu'attirent la Palestine, théâtre de la vie du Christ, et Rome, la ville de Pierre et de Paul, de Silvestre, de Laurent, de Sébastien et d'Agnès, des courants secondaires, en nombre infini, s'établissent dans l'Empire, qui ramenait aux tombes des martyrs une foule de pèlerins pieux. On ne saurait les citer ici sans énumérer les saints les plus notoires de l'Église : S. Jean à Ephèse, S. Polycarpe à Smyrne, S. Philippe à Hiérapolis, S. Thomas à Édesse, Ste Thècle en Isaurie, S. Barnabé à Salamine-de-Chypre, S. André à Patras, S. Demetrius à Thessalonique, Ste Anastasie à Sirmium, S. Chrysogone à Aquilée, SS. Gervais et Protais à Milan, S. Donat à Arezzo, S. Sabinus à Assise, S. Félix à Nole, Ste Agathe à Catane, S. Cyprien, Ste Félicité et Ste Perpétue à Carthage, S. Jacques en Gallice, S. Fructueux à Tarragone, S. Patrice en Irlande, S. Front à Périgueux, S. Martial à Limoges, S. Pothin à Lyon, Ste Madeleine et S. Lazare à Marseille, S. Denys à Paris. On constate parfois, on constate souvent une rivalité pieuse entre les villes : c'est entre les saints, leurs patrons, une lutte à qui des deux accomplira les plus surprenants miracles ou laissera deviner la plus intime familiarité du Christ à son égard. Et, de là, naissent les apostolicisations, comme les vols de reliques dérivent de la vénération qu'elles ins-

pirent [1]. C'est dire que l'orgueil municipal et les intérêts pécuniaires, le patriotisme local en un mot, s'accommode de ce culte aussi bien que des cultes païens : les mêmes sentiments qui ont soutenu ceux-ci s'expriment encore dans celui-là, qui leur apporte, par surcroît, une doctrine de vie infiniment supérieure. L'attachement de l'homme au coin de terre, compagnon de sa vie présente, gardien de ses ancêtres disparus, tel est, sans doute, le sentiment primitif qui a déterminé la localisation des cultes aux premiers âges. Ce sentiment était respecté par la religion nouvelle, il s'alliait à merveille aux sentiments d'humilité d'où avait jailli, on l'a vu, le culte *intercesseur* des martyrs; il y trouvait, en quelque manière, son achèvement, sa purification et sa glorification. Comme les fêtes païennes locales faisaient place, souvent aux mêmes jours, à des cérémonies chrétiennes, au dieu local vaincu succédait un martyr local qui continuait à couvrir de sa puissante protection les habitants de l'endroit. Parfois même la tombe du martyr enfantait une ville nouvelle : si Drépane de Bithynie renaît de sa décadence autour du tombeau de S. Lucianus, c'est une cité toute neuve, Theodoropolis, qui sort du tombeau de S. Théodore en Paphlagonie [2].

Si donc le paganisme survit dans les masses populaires à sa déchéance officielle, c'est sans doute l'alliance du sentiment religieux païen avec l'esprit local qui l'explique, et s'il meurt à la fin dans les masses, c'est que la primitive croyance chrétienne de l'unité des âmes dans le Christ et de l'efficacité de la prière sur le Christ, racine du culte rendu aux martyrs intercesseurs, permettait, préparait, préformait, si j'ose ainsi dire, l'adaptation du Christia-

1. Evagre, I, 13. — *Acta Petri et Pauli catholica*. [Édition *Lipsius*, p. 175].
2. Schultze, II, 308-309,

nisme à cet esprit local toujours vivant. Grâce aux martyrs du Christ, l'hostilité des foules pour la doctrine du Christ s'affaiblissait insensiblement : elle finit un jour par s'évanouir : le culte de ceux-là avait *fait passer* celle-ci. Né peu à peu avec les martyrs, ce culte était donc devenu, du IVe au VIIe siècle, le véhicule de l'Évangile. S'il est vrai qu'au moment où régnaient la force romaine et la force barbare — dont on ne saurait dire en vérité laquelle fut le plus oppressive — l'idéal d'amour fraternel proposé aux hommes transforma la civilisation d'alors [1] ; si même on peut ajouter que cet idéal, de quelque façon qu'on le justifie historiquement et philosophiquement, est aujourd'hui et plus que jamais l'idéal humain, on en doit conclure que le culte des saints martyrs qui participait à la fois aux cultes anciens par son caractère local, et, par son origine doctrinale, à la religion universelle, a été l'un des agents les plus efficaces de la civilisation humaine.

Et c'est ici le cas de redire combien complexe fut cette fin du Paganisme que M. Boissier a si curieusement analysée dans les milieux littéraires et que l'on voudrait qu'il étudiât encore dans les foules. Il faut compléter l'idée courante, l'idée très simple, — l'idée antique, puisqu'elle remonte sinon à Meliton [2], du moins à Origène [3] — que

1. Albert Réville : *Revue de l'histoire des religions*, XVII (1888), p. 234.

2. Dans Eusèbe, H. E., IV, 26 : « ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤκμασεν, ἐπανθήσασα δὲ τοῖς σοῖς ἔθνεσι κατά τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλην ἀρχήν, ἐγενήθη μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἴσιον ἀγαθόν. ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος... » [Dindorf, IV, 177, 19].

3. « εὐτρεπίζοντος τοῦ Θεοῦ τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ τὰ ἔθνη, ἵνα ὑπὸ ἕνα γένηται τῶν Ῥωμαίων βασιλέα, καὶ μὴ, διὰ τὸ προφάσει τῶν πολλῶν βασιλειῶν ἄμικτον τῶν ἐθνῶν πρὸς ἄλληλα, χαλεπώτερον γένηται τοῖς ἀποστόλοις τοῦ Ἰησοῦ τὸ ποιῆσαι ὅπερ προσέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, εἰπών. πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη..... Ἦν δὲ ἂν ἐμπόδιον τοῦ νεμηθῆναι τὴν Ἰησοῦ διδασκαλίαν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ πολλὰς εἶναι βασιλείας... » [*Contra Celsum*, II, 38. *P. G.*, 11, 849].

c'est la conquête romaine qui explique la conquête chrétienne. L'unification économique et morale du monde qu'avait établie celle-là n'était pas telle qu'elle préparât à celle-ci la domination des âmes dans les masses; sous un vernis de civilisation gréco-romaine, ces âmes conservaient, en Occident comme en Orient, leur physionomie particulière. Il faut réagir contre l'idée de l'uniforme « romanisation » du monde antique qui risque de fausser notre conception des origines chrétiennes ; il faut rechercher, comme le demandait Hirchfeld [1], par quelle variété de formes a passé ce grand travail de civilisation ; il apparaîtra sans doute plus complexe — et plus imparfait — qu'on ne le croit, et cette vue nouvelle permettra d'apprécier à sa juste valeur le culte des martyrs et de mesurer son rôle dans l'histoire chrétienne. Elle fera comprendre qu'il convient de distinguer trois époques à l'origine de cette histoire : celle de l'élaboration de la doctrine dans la conscience des premiers fidèles, celle de la conquête du pouvoir par la conversion de l'élite, celle de la conquête des foules et de la christianisation des pays. Durant la première, qui s'étend jusqu'au premier tiers du IIIe siècle [2], la tradition primitive, encore multiple, complexe, vivante enfin, développe en deux séries parallèles la double donnée évangélique : de la doctrine d'amour du Fils de Dieu, elle dégage les grandes lignes du système dogmatique ; du collège des Douze, présidé par S. Pierre, elle dégage les grands traits du système ecclésiastique. Au temps de Callixte, d'Hippolyte et d'Origène, l'idée de la divinité du Christ Jésus, si puissante déjà chez S. Irénée,

1. Conférence sur *Lyon à l'époque romaine*, 8 mars 1877. [*Revue Epigr.*, *I*, *83*].

2. L'idée du prochain retour du Christ est abandonnée : les églises se résolvent à vivre une vie terrestre. La propriété ecclésiastique se constitue, l'histoire commence, le style des épitaphes funéraires se transforme.

est très suffisamment caractérisée par la condamnation du Monarchianisme sous sa double forme ébionite et patripassienne; et la primauté de Rome, siège de S. Pierre et capitale de l'empire, est déjà très nettement mise en relief par le beau mouvement dogmatique dont elle est le théâtre, — et l'enjeu. — Alors une autre époque commence. Armé pour la lutte, le Christianisme conquiert le pouvoir en conquérant l'opinion publique, en convertissant l'élite humaine. Durant cent cinquante ans, ses rapports avec l'État romain dominent toute son histoire : c'est l'époque des persécutions; l'idée de la lutte à mort qui s'annonce chez Septime-Sévère (202) et se précise chez Maximin (235), apparaît furieuse avec Dèce et Valérien (250-257), Dioclétien et Galère (304), pour mourir, impuissante, avec Julien (363). — Durant la bataille, ses fidèles ont poussé leurs maigres églises un peu partout et choisi leurs postes de combat, plutôt qu'ils n'ont vraiment conquis les provinces, un peu comme nos officiers poussent leurs postes à travers la steppe soudanaise et fixent leur centre d'opérations pour plus tard. Plus tard, en effet, à une troisième époque, commence l'occupation effective des pays ainsi jalonnés et la lutte de l'Évangile contre les coutumes et les cultes locaux respectés par la conquête romaine. Appuyée par le pouvoir civil, secondée par de pieux empereurs comme les Valentinien et Théodose, merveilleusement servie surtout par l'idée de la communion des Saints et le culte des martyrs locaux intercesseurs, l'œuvre de la christianisation effective commence : ce n'est plus un poste qui s'établit en vue de l'avenir, c'est l'occupation définitive qui gagne peu à peu, qui s'organise et s'affermit.

De tout ce qui précède, si je ne me trompe, Messieurs, il ressort que c'est moins l'histoire des martyrs que l'histoire de leur culte qui doit retenir notre attention :

le plus souvent, du reste, c'est la nécessité qui nous y contraint. A côté d'un très petit nombre d'*actes* qui sont authentiques et contemporains de leur histoire, nous avons conservé un nombre considérable de *gestes* qui sont apocryphes et contemporains du rayonnement de leur culte : nous sommes renseignés sur les sentiments qu'ils inspiraient plutôt que sur ce qu'ils ont fait. On peut dire que, dans leur ensemble, les documents qui les concernent attestent, révèlent, expriment ce mouvement religieux qui fit passer les foules humaines des religions polythéistes locales à la religion chrétienne « *catholique* » : ils ont été rédigés pour le peuple, je pourrais presque dire rédigés par le peuple, puisque c'est en quelque sorte sous sa dictée qu'ont écrit les desservants des catacombes ou des oratoires. Au peuple, les martyrs ont fait connaître, ils ont fait aimer la religion du Christ ; ils ont accompli cette œuvre d'évangélisation populaire pour laquelle tous les traités d'Origène et de saint Augustin étaient sans force et sans vertu ; ce que leurs gestes perdent en importance au point de vue de l'histoire des persécutions, ils le regagnent au point de vue de l'histoire humaine. En recherchant comment se sont formées les traditions qu'ils représentent, nous saisirons sur le vif, au moment où elle s'accomplit, cette radicale transformation religieuse. Nous le verrons, d'une manière plus précise, la prochaine fois, en étudiant dans leurs caractères généraux les traditions martyrologiques de la plus ancienne église qui soit actuellement vivante, les traditions martyrologiques de l'église romaine.

Paris.

ALBERT DUFOURCQ.

CHRONIQUE BIBLIQUE

V. Exégèse (*suite*). — 4. Si l'on voulait se montrer aussi sévère et dédaigneux à l'égard de M. Baldensperger qu'il l'est lui-même envers tous ceux qui se sont permis d'interpréter avant lui le prologue du quatrième Evangile, on aurait simplement à dire que l'étude publiée sur ce sujet par le docte professeur de Giessen est un plaidoyer systématique en faveur d'une opinion qui n'est pas tout à fait neuve. On ne calomnierait pas M. Baldensperger, mais on ne rendrait pas justice à son livre (*Der Prolog des vierten Evangeliums*. Fribourg e. B., Mohr, 1898; in-8, vii-171 pages). Laissons-le dire que tout le monde a suivi jusqu'à présent une fausse méthode dans l'interprétation de saint Jean, et que lui seul, lui le premier, a trouvé la vraie, unique et définitive méthode. Il a soumis à un examen très minutieux le quatrième Évangile, spécialement le prologue, et il a pensé trouver la clef de l'œuvre johannique dans l'intention que l'auteur aurait eue de combattre et de réfuter une école ou une secte qui mettait Jean-Baptiste au-dessus du Christ. L'existence d'une telle secte dans le temps et le milieu où fut écrit le quatrième Évangile n'est pas autrement attestée; c'est de l'Évangile surtout qu'on est obligé de la déduire. Les Actes (xviii, 24-xix, 6) signalent la présence à Éphèse d'un certain nombre de croyants, dont Apollos, qui avaient reçu le baptême de Jean et qui reçurent ensuite le baptême chrétien. Le fait ne manque pas d'importance; mais de ce qu'il y avait à Éphèse, vers l'an 50 ou 55, quelques disciples de Jean, il ne suit pas que le Baptiste eût dans cette ville, un demi-siècle plus tard, un groupe de dévots assez nombreux pour inquiéter les chefs de la communauté chrétienne. C'est l'Évangile même qui attesterait indirectement le fait. Et c'est l'existence de la secte qui sert à expliquer l'Évangile. Cependant il n'y a pas ici de cercle vicieux. Si le livre a réellement un but apologétique ou polémique, on doit bien s'en apercevoir : il faut prendre garde seulement de trop attribuer à cette intention et de vouloir la reconnaître dans des endroits où elle ne s'accuse pas. La démonstration de M. Baldensperger, très serrée, très étudiée, préparée par de longues recherches (on le verrait bien quand même on n'en serait pas averti), un peu trop absolue peut-être dans sa conclusion générale, et trop systématique certainement, nous l'avons déjà dit, dans ses conclusions particulières, établit, d'une façon assez convaincante, que l'auteur, quel qu'il soit, du quatrième Évangile n'a pas écrit dans une intention purement didactique,

pour exposer sa conception christologique, mais qu'il visait directement certaines doctrines qu'il voulait abattre et que son livre est destiné à ruiner. Parmi ces doctrines, celle dont il est surtout préoccupé, au moins dans les premiers chapitres, semble être l'idée que Jean-Baptiste aurait été égal ou même supérieur à Jésus. Ce n'est pas pourtant que la polémique soit pour l'évangéliste la chose principale, et M. Baldensperger lui-même le reconnaît, mais c'est à l'occasion de cette polémique inévitable que s'affirme la théologie du Logos, et c'est en vue de la situation créée par cette controverse qu'elle est développée. Ainsi présentée, l'hypothèse est justifiée par le livre même d'où on l'extrait. On peut la dire autorisée par la nature des choses, le quatrième Évangile, comme tous les principaux écrits du Nouveau Testament, ayant dû être une œuvre commandée, en quelque sorte, par les circonstances, et ne pas se produire comme le fruit de méditations purement spéculatives sur un problème de théologie abstraite. Son auteur a traité une question vivante et actuelle. Un assez grand nombre de particularités jusqu'à présent inexpliquées ou insuffisamment expliquées deviennent intelligibles ou se comprennent mieux par les raisons qu'en donne M. Baldensperger. Mais le savant critique veut tout expliquer par son hypothèse, même ce qui est clair par soi-même, indépendamment de toute conjecture, et en cela il paraît avoir été dupe, comme il arrive souvent, de son propre système. Il n'est pas du tout évident, par exemple, ni nécessaire pour l'antithèse entre le Verbe et Jean, que la formule ἐγένετο ἄνθρωπος, dans Jean, i, 6, soit en rapport direct avec le v. 3, de façon que Jean-Baptiste soit formellement présenté comme une créature du Verbe et que le rattachement de ὃ γέγονεν au v. 4, réclamé par le rythme du prologue et par l'enchaînement naturel des idées (à condition que l'on traduise : « En ce qui fut fait », dans le monde, « était la vie », ce qui explique pourquoi la vie était la lumière des hommes), ne soit même pas à discuter comme une hypothèse possible. Il est bien moins évident encore que les vv. 11-13 se rapportent à l'histoire du Verbe entre la création et l'Incarnation; que la formule : « Il vint parmi les siens et les siens ne le reçurent pas » résume l'histoire de la religion israélite; que « ceux qui ont reçu » le Verbe et sont devenus enfants de Dieu soient les patriarches, et que les mots : « qui ne sont pas nés de la chair » etc., visent la naissance miraculeuse d'Isaac et même celle de ses enfants ; par conséquent, cette explication par trop ingénieuse ne condamne pas non plus, sans autre forme de procès, la leçon de Tertullien et de saint Irénée qui rapporte au Verbe-lumière, c'est-à-dire au Verbe incarné, le v. 13. Il est possible qu'une apparition du Verbe à Abraham soit indiquée dans Jean, viii, 56, mais ce n'est pas une raison pour que l'évangéliste ait mis dans le prologue ces considérations plus que subtiles sur la naissance d'Isaac. On peut dire que les vv. 6-13 contiennent un parallèle entre la mission de Jean et celle du Verbe incarné à qui Jean devait rendre témoignage : ainsi compris, ils ne présentent ni obscurité ni incohérence; un homme

envoyé de Dieu a paru, c'est Jean ; il venait pour rendre témoignage à la lumière (6-8) : quand il rendit ce témoignage, la lumière vraie, le Verbe venait dans le monde pour y accomplir son œuvre de salut ; mais venu dans ce monde qu'il a créé, venu « chez les siens » en Israël (et rien n'empêche de voir dans les formules « chez lui », « les siens », une allusion implicite à l'action du Verbe dans l'Ancien Testament : les Juifs n'auraient pas été les hommes du Verbe s'il n'eût eu rapport avec leurs ancêtres) il ne fut pas reçu (9-11) ; mais son ministère, infructueux pour la masse, eut du moins cet effet de laisser au petit nombre de ceux qui l'avaient reçu la faculté de devenir enfants de Dieu, enfants de Dieu selon l'esprit, si nous suivons la leçon commune, enfants de Dieu parce que celui à qui ils doivent ce privilège est lui-même né de Dieu en tant que Verbe incarné, si nous suivons l'ancienne leçon occidentale (12-13). Avec cette leçon, l'embarras de construction qui existe dans le v. 13 est supprimé, c'est un des motifs pour lesquels on l'a préférée dans cette *Revue* (II, 154-163) au texte ordinaire (contrairement à ce que suppose M. Baldensperger, p. 26, n. 2 ; p. 27, n. 3, il est dit que Loisy a trouvé, après Resch, la conception virginale dans Jean, I, 13 ; Loisy a prouvé contre Resch que tel n'était point le sens de la leçon occidentale). Un développement nouveau commence avec le v. 14, en ce sens que l'auteur, ayant parlé du témoignage de Jean et de la naissance surnaturelle du Verbe incarné, va mettre expressément le témoignage de Jean en rapport avec l'incarnation ; la simple conjonction καὶ marque la reprise du sujet annoncé précédemment, comme dans Jean, I, 19, et non le passage à un autre sujet, comme dans II, 1 et 13, bien que M. Baldensperger nous chicane encore sur ce point (p. 39, n. 2).

5. Le travail de M. Karl sur la première Épître de saint Jean (*Johanneische Studien. I. Der erste Johannesbrief*. Fribourg e. B., Mohr, 1898, in-8, VII-104 pages) est purement exégétique, mais solide et original. Les notes explicatives qui précèdent la traduction sont très substantielles. L'auteur y montre bien que les commentateurs, qui étudient surtout le quatrième Evangile, sont parfois trop pressés d'expliquer les détails de l'Épître d'après les passages de l'Évangile que l'analogie du sujet et du style invite à y comparer. Cette remarque s'applique dès la première phrase, où l'on reconnaît volontiers le Verbe incarné qu'annonce le prologue de l'Évangile, tandis qu'il s'agit directement de la doctrine du salut par la communication de la vie divine. M. Karl semble réduire un peu trop le sens de « l'eau » et du « sang » dans I Jean, V, 6-8, lorsqu'il y voit seulement le baptême et l'eucharistie, car le baptême de Jésus doit être signifié par l'eau avec le baptême chrétien, et pareillement sa mort est signifiée avec l'eucharistie par le sang ; au commencement du passage, le baptême et la mort de Jésus prédominent dans la pensée de l'évangéliste, et l'Esprit est associé à l'un et à l'autre ; à la fin, ce sont les sacrements chrétiens qui apparaissent, avec l'Esprit qui est donné aux fidèles et qui, dans les sacrements, rend témoignage à Jésus ; d'où vient que ce

triple témoignage se ramène à un seul, le témoignage de l'Esprit. Les trois témoins sont figurés matériellement dans le récit de la passion (JEAN, XIX, 30, 34).

VI. HISTOIRE BIBLIQUE. — 1. Un accident fâcheux est arrivé à Codorlaomor, roi des Élamites. Depuis longtemps les assyriologues avaient remarqué que le nom biblique כדרלעמר, d'après l'analogie de noms élamites bien connus, tels que *Kudur-Madug*, *Kudur-Nachunti*, dont le second élément est un nom de divinité, pouvait se lire *Kudur-Lagamar*, Lagamar étant garanti comme dieu élamite. Ainsi le nom avait toute chance d'authenticité. Restait à découvrir le personnage. On avait cru le tenir dans une lettre de Hammurabi, roi de Babylone, que l'on suppose être l'Amraphel de la Genèse. Mais voici qu'un assyriologue anglais, M. KING, ayant examiné de près le texte de la fameuse lettre, a trouvé qu'il n'y était pas question de Codorlaomor (*The Letters and Inscriptions of Hammurabi*, I. Londres, Luzac, 1898; in-8, LXVIII-133 pages). Cette lettre avait été d'abord lue et traduite comme il suit : « A Sinidinnam Hammurabi : je te donne les déesses du pays d'Emutbalim comme prix de ta vaillance au jour de (la défaite de) Kudurlagamar. Si elles se courroucent contre toi, avec les troupes dont tu disposes, extermine leurs gens, et qu'on remette sauves les déesses dans leur (ancienne) demeure ! » Le message offrait bien des obscurités, mais on pouvait les négliger, du moment que l'on avait Codorlaomor. Et pourtant on ne l'avait pas tout à fait. La ligne décisive était lue en assyrien : *um sha Ku-dur-nu-uch-ga-mar*. *Nuchgamar* n'était pas l'écriture connue du nom divin *Lagamar*. Mais on invoquait l'hébreu לעמר, où le ע suppose la prononciation *gh*; on se rappelait que le signe *nu* représente idéographiquement la négation *lá*. Bref, avec de la bonne volonté, on a cru posséder Codorloamor. M. King, cependant, avait trouvé fort singulière la prose de Hammurabi; il soupçonna des erreurs de lecture et la substitution du célèbre Kodorloamor à un officier du roi de Babylone, connu par une autre lettre, qui s'appelait *I-nu-uch-sa-mar*. Restait à vérifier la conjecture : une photographie de la tablette fut obtenue de Constantinople. M. King y trouva la justification de ses doutes. Il lit et traduit : « A Sinidinnam Hammurabi : les déesses d'Emutbalim qui te sont attribuées, les soldats d'Inuchsamar (*tsabum bushá I-nu-uh-sa-mar*) te les conduiront en sûreté. Lorsqu'elles te seront arrivées, avec les troupes qui sont dans ta main, détruis les gens, et que les déesses soient rétablies sauves dans leurs demeures. » Il s'agit de déesses enlevées au pays d'Emutbalim sur la frontière d'Élam, et que Sinidinnam est chargé de remettre dans leurs temples, malgré la résistance que lui opposeront les habitants. Les motifs de cette restitution doivent être cherchés dans le même ordre d'idées qu causa le renvoi de l'arche par les Philistins. Amenées malgré elles à Babylone, les déesses pouvaient n'y faire que du mal; en les reconduisant dans leurs temples, on aura leur protection pour se maintenir

dans le pays. Les lectures et la traduction de M. King semblent très autorisées. Mais nous n'avons plus de Codorlaomor. Il n'est pas davantage dans certains textes religieux de l'époque persane où figure *Ku-dur-ku-ku-mal* ou *Kudur-ku-mal*. On ne peut pas faire *Lagamar* avec *ku-mal*, dit M. King, et c'est assez d'une méprise. Pour nous consoler d'avoir perdu *Kudurlagamar*, le savant assyriologue nous dit qu'on peut le retrouver, qu'on le retrouvera sans doute un jour. Néanmoins, pour le moment, ce qui paraît certain, c'est qu'on s'est trompé en le retrouvant.

2. Dans le rapport qu'il a présenté au congrès (protestant) des sciences religieuses tenu à Stockholm en septembre 1897, M. Fries expose comment la critique de M. Wellhausen, dont il regarde comme acquise la position générale, a pu être en ces derniers temps complétée et corrigée (*Moderne Darstellungen der Geschichte Israels*. Fribourg e. B., Mohr, 1898; in-8, 40 pages). En ce qui regarde la méthode, cette critique a été nécessairement plus littéraire qu'historique : on sent maintenant davantage la nécessité, après avoir scruté les textes bibliques, de s'attacher aux idées pour les comparer avec celles des peuples voisins, aux faits pour les éclairer par l'histoire générale de l'Orient. Wellhausen avait présenté comme la clef de toute l'histoire israélite la centralisation du culte prescrite dans le Deutéronome et confirmée dans le Lévitique : on a trouvé depuis que les prescriptions légales visent le culte public et que les circonstances ont contribué plus que la législation à faire tomber en désuétude les sacrifices du culte privé. Ici M. Fries plaide en faveur d'une thèse qu'il a soutenue ailleurs et qui paraît exagérée. Le Deutéronome a changé réellement le caractère de l'immolation des animaux pour l'usage privé, en lui retirant la forme de sacrifice, et la critique la plus récente n'a pas grandement modifié sur ce point la conception de Wellhausen. En appréciant les récents travaux sur Esdras-Néhémie, M. Fries se déclare favorable à l'hypothèse qui place la mission d'Esdras au temps d'Artaxercès II. Il croit aussi que la loi promulguée par Esdras était le Code sacerdotal, et non tout le Pentateuque. Un retour à l'ancienne conception de l'histoire d'Israël lui paraît impossible; mais la conception scientifique d'aujourd'hui peut s'accorder tout aussi bien avec l'idée de révélation. L'auteur observe cependant que la critique n'est pas encore en mesure de fixer l'histoire biblique du salut, et que l'on doit se contenter, en attendant, de raconter des « histoires bibliques ». Ne serait-ce point que l'histoire du salut, comme telle, n'est pas à fixer par la critique, et ne relève pas de la critique ?

3. Le mémoire de M. Larsen, lu pareillement au congrès de Stockholm (*Jesus und die Religionsgeschichte*. Fribourg e. B., Mohr, 1898, in-8, 32 pages), contient d'abord une critique très vive, peut-être superflue, d'hypothèses fantaisistes qui ont été risquées sur la dépendance de l'histoire évangélique à l'égard des légendes de Krishna et de Bouddha, ou sur le rapport du dogme trinitaire avec la mythologie

chaldéenne. On montre ensuite que la véritable grandeur du Christ consiste « en ce qu'il s'est senti fils de Dieu ». Ce sentiment a été constant, pur, spontané ; de là procède tout ce que Jésus a enseigné aux hommes. C'est ce qui le met hors de pair entre tous les fondateurs de religion. Après avoir constaté la parfaite sincérité de ce sentiment, la science n'a rien à en dire de plus. Elle ne peut que poser des questions dont la foi seule tient la réponse.

4. Le rapport de M. A. Meyer sur l'histoire du christianisme primitif est d'un volume plus considérable que les précédents (*Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristenthums.* Fribourg. e. B., Mohr, 1898 ; in-8, 94 pages). Dans quel rapport le christianisme primitif se trouve-t-il avec le Christ ? Telle est la question qui a surtout préoccupé les critiques depuis Baur. M. Meyer rappelle d'abord et discute les plus récents travaux concernant saint Paul, ses Epîtres et le livre des Actes. La tentative de l'école hollandaise qui a voulu contester l'authenticité de toutes les Épîtres est bien exposée et bien jugée, c'est-à-dire condamnée dans ses conclusions essentielles. Les critiques contemporains ne disent plus que l'auteur des Actes a *judaïsé* Paul et *paulinisé* Pierre, mais qu'il les a *catholicisés* l'un et l'autre, en d'autres termes, qu'il raconte l'histoire des apôtres au point de vue d'une époque plus récente, sauf dans le journal de voyage (*Wirbericht*) qui a servi de source pour la fin du livre. Si l'on veut dire que l'impression vivante des faits primitifs, dont l'historien n'avait pas été témoin, s'atténue dans la perspective du récit par l'effet de l'éloignement et sous l'influence inconsciente d'autres préoccupations, on ne dit rien que de facile à vérifier par la comparaison de l'Épître aux Galates, avec Act., xv. Il est évident que les Épîtres sont la source principale de renseignements touchant les sentiments personnels et la théologie de l'Apôtre. Cette théologie est déjà toute formée dans les quatre grandes Épîtres : aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains. Paul déclare en avoir acquis les principes dès sa conversion, et sa sincérité ne fait pas doute. Mais certains critiques, et M. Meyer avec eux, oublient peut-être trop facilement que les Épîtres ont été écrites une vingtaine d'années après la conversion de Paul, que l'Apôtre n'a jamais eu grand soin d'analyser le travail qui s'était fait en lui au moment de sa conversion et dans les années suivantes ; que ces années durant lesquelles Paul semble presque inactif, à moins que son activité ne soit restée inaperçue par défaut de succès, ont été assez nombreuses ; et que, si les idées de Paul sont définitivement arrêtées dans le temps où il quitte Antioche avec Barnabé pour sa première mission, si les circonstances de sa conversion doivent être, d'une certaine façon, le point de départ de sa théologie, ce sont néanmoins ses expériences et ses réflexions durant la période intermédiaire qui ont dû donner forme et consistance à sa doctrine. Supposé que son système d'enseignement eût été complet dès l'abord, on ne voit pas pourquoi il ne l'aurait pas produit et appliqué plus tôt. Les événements ne l'ont-ils pas aidé à le développer, et ne faut-il pas voir dans ce

système la justification autant que le programme de son apostolat? D'autre part, il semble bien inutile de recourir aux mystères de l'antiquité profane pour expliquer l'idée qu'il se fait du baptême comme rite d'initiation religieuse, de l'eucharistie comme moyen de communion réelle avec le Sauveur, du danger de communiquer avec le démon par la manducation de victimes sacrifiées aux faux dieux. Paul avait trouvé la communauté apostolique en possession du baptême et de l'eucharistie; il avait été élevé dans une religion dominée, comme toutes les religions, par le principe sacramentel; il n'ignorait pas la signification qui s'attachait dans le judaïsme à la circoncision; et comme l'idée d'une communion divine est au fond de tous les sacrifices, il n'a pas eu besoin de la chercher au dehors. M. Meyer a parfaitement raison de dire que le christianisme paulinien n'est pas une simple création de Paul, mais qu'il se rattache, par la foi au Christ, mort pour les pécheurs, ressuscité selon les prophéties, qui reviendra juger les vivants et les morts, à la croyance des apôtres galiléens, et par eux à Jésus. Mais il ne faut pas davantage attribuer en quelque sorte à Paul l'institution des sacrements, qu'il a trouvés en vigueur. A propos du quatrième Evangile, M. Meyer observe justement que c'est le caractère du livre, et non la personnalité de l'auteur, qui est le point capital. « L'Évangile de Jean reste la plus extraordinaire énigme que nous présente l'histoire du christianisme primitif. » Les origines de l'Apocalypse ne sont pas tirées au clair; ici encore la question de composition littéraire se double d'une question historique plus importante, à savoir l'origine et la tradition des symboles apocalyptiques, où il n'est plus possible de voir des créations de l'auteur pour figurer les évènements de son temps (cf. *Revue*, II, 467). M. Meyer paraît se défendre d'avoir une opinion sur l'origine et le rapport mutuel des Évangiles synoptiques; il se montre plutôt défavorable à l'hypothèse d'un Évangile hébreu (araméen) primitif. Pour le fond, « quoique les Évangiles ne soient pas une relation diplomatique de ce que Jésus a dit et fait, ils attestent néanmoins que l'image ineffaçable du Jésus historique n'a pas cessé d'agir sur la communauté chrétienne ». La conception du royaume des cieux dans la prédication de Jésus, nonobstant les efforts de certains exégètes pour la rationaliser, n'a pas été purement psychologique et morale : l'accomplissement du règne garde sa signification eschatologique dans l'enseignement du Sauveur et dans la croyance des apôtres. On a beaucoup écrit depuis quelques années sur la signification historique de la dernière cène. Mais c'est là surtout que la remarque générale de M. Meyer a son application : « Ce sont des recherches, non des résultats, que je viens de signale. » Et M. Meyer conclut aussi en disant que la critique travaille pour l'Église et pour la foi. On ne l'a jamais tant dit qu'à ce congrès de Stockholm, sans doute parce qu'on avait conscience d'exprimer une vérité, mais une vérité contestée; peut-être même cette vérité a-t-elle besoin encore de se réaliser pour ne pas être contestable?

5. C'est un travail très original que celui de M. J. Müller sur le

christianisme personnel des communautés pauliniennes (*Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden*. Erster Teil. Leipzig, Hinrichs, 1898; in-8, 307 pages). Le titre de cet ouvrage n'en indique pas clairement l'objet. Il est indispensable de lire l'introduction pour comprendre ce que l'auteur entend par christianisme personnel. On s'aperçoit alors que ce titre équivoque, où l'on pourrait craindre l'annonce d'une dissertation sur l'individualisme paulinien, signifie quelque chose d'excellent, à savoir une étude sur la réalité vivante du christianisme dans les communautés fondées par saint Paul. L'histoire des origines chrétiennes a retenu de la théologie scolastique l'habitude de regarder le christianisme comme une théorie doctrinale, un programme complet de religion qui se serait imposé par voie argumentative à ses adhérents, et de traiter aussi les écrits apostoliques comme des morceaux de cette doctrine, des parties authentiques de ce programme. Or le christianisme réel et vivant n'a jamais été un simple système dogmatique, et il l'a été moins encore à ses débuts que plus tard. Quant aux lettres des Apôtres, ce qu'il faudrait considérer d'abord serait la personne et les dispositions de ceux qui les ont écrites, la situation et les besoins des destinataires, le but spécial de ces Épîtres. La même préoccupation intellectualiste qui s'accuse dans la façon d'interpréter les écrits et les faits se remarque dans les jugements que l'on porte sur les hommes. On regarde saint Paul comme un grand théoricien, un théologien systématique, dont l'attitude à l'égard de la Loi se fonde sur une conception élaborée d'avance, tandis que c'est plutôt le contraire qui est vrai : ce n'est pas la théorie qui a déterminé la carrière de l'Apôtre, mais la connaissance qu'il a eue de l'Évangile, puis ses expériences personsonnelles et la marche des faits, la lumière qui jaillissait des événements ont produit la théorie. De Paul qui, avant tout, fut un grand agitateur dans l'ordre religieux, on fait un docteur et un philosophe. Dans un mouvement aussi vivant que l'a été le christianisme primitif, on ne voit qu'une combinaison d'idées. Assurément les idées de Paul ont été un facteur important dans l'histoire du christianisme, mais on mesure trop leur influence à la valeur dogmatique qu'on leur attribue maintenant. C'est la réalité, la vie du christianisme qu'il faudrait atteindre, et non pas seulement les idées qu'il portait avec lui. M. Müller ne présente pas ces vues comme absolument neuves; mais il ne croit pas qu'on en ait tenu assez de compte jusqu'à ce jour. C'est pourquoi il se propose d'analyser ce qui, dans le christianisme primitif, est susceptible de l'observation la plus complète, à savoir la vie des communautés fondées par saint Paul, d'après les Épîtres incontestées de l'Apôtre. Il explique, dans le présent volume, ce qu'était l'Évangile pour Paul et ses convertis, quelle était l'action de l'Évangile et comment une vie nouvelle en résultait. Il montre fort bien le caractère concret et objectif de l'Évangile : message de Dieu aux hommes, transmis par l'Apôtre, de contenu réel et non abstrait, d'objet très déterminé, commun à Paul et aux apôtres galiléens. La question des observances légales n'était

pas affaire d'Évangile, mais de discipline chrétienne. On voit ensuite l'Évangile en action dans la prédication de Paul, puis réalisé, en quelque sorte, et vécu dans ses convertis. Le livre tout entier est très instructif, et d'autant plus vrai qu'il est dégagé de toute vue systématique. Il est impossible de rendre plus sensible le caractère objectif et social du christianisme naissant que n'a fait M. Müller en exposant ce qu'était le baptême pour les chrétiens de saint Paul.

6. Il n'y a pas, du reste, que M. Müller qui réagisse contre l'intellectualisme des théologiens orthodoxes ou rationalistes. M. Wernle (cf. *Revue*, III, 87) écrit une dissertation sur saint Paul, missionnaire des Gentils (*Paulus als Heidenmissionar*. Fribourg e. B., Mohr, 1899; in-8, 36 pages), où il fait voir dans l'Apôtre « l'homme d'action, le missionnaire », ce que Paul lui-même a dit qu'il était. Mais l'activité de Paul est plutôt décrite que pénétrée et analysée. M. Wernle en fait une peinture assez vivante; mais ce n'est qu'un tableau. Et l'on trouverait bien dans ce tableau quelques traits peu exacts : par exemple, que Paul avait coutume de baptiser séance tenante ceux que sa parole avait touchés; qu'il a fait le premier du baptême juif, symbole de pénitence, un sacrement analogue aux mystères païens; qu'il n'a donné aucune organisation à ses communautés, où il n'y aurait pas eu d'autre autorité que la considération accordée aux premiers baptisés et l'espèce de surveillance exercée par ceux qui fournissaient la salle de réunion. Est-ce Paul qui a le premier associé le don de l'Esprit au rite baptismal et qui en a fait l'acte principal de l'initiation chrétienne? Et n'est-ce pas lui qui a décrit les fonctions diverses des membres par lesquels est constitué le corps mystique du Christ (I Cor. xii), et qui recommande la soumission à l'égard de ceux qui sont « dans le ministère? » (I Cor. xvi, 15-16).

VII. Religion d'Israel. — 1. Tout le monde en a assez des théories, nous dit à son tour M. Wildeboer; on veut des faits. Et cette réflexion sert d'exorde à une étude sur le culte de Iahvé et la religion populaire en Israël (*Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhaeltnis*. Fribourg e. B., Mohr, 1899; in-8, 44 pages). Le fait dont il s'agit est l'opposition qui se remarque, au viiie siècle avant notre ère, entre les prophètes de Iahvé et le peuple israélite, adorateur de Iahvé. Les prophètes ne reconnaissent pas comme culte légitime de Iahvé la religion de leurs contemporains : cependant prophètes et peuple reconnaissent Iahvé comme Dieu d'Israël; ils ont donc un point de départ commun, et la division est venue ensuite. Ce point de départ est-il représenté par la religion des prophètes, et celle du peuple n'en est-elle qu'une altération, ou bien par la religion du peuple et celle des prophètes en est-elle une transformation aussi admirable qu'inconsciente? On a trop souvent allégué en faveur de la seconde hypothèse certaines particularités de la religion israélite qui sont visiblement empruntées au culte de Canaan, et qui, par conséquent, ne doivent pas compter parmi les traits du iahvéisme primitif. Il ne faut

parler ni d'altération ni d'évolution. Il y a eu lutte entre le iahvéisme moral, fondé par Moïse, et la religion populaire antérieure à lui, puis réaction contre l'influence cananéenne. Le iahvéisme mosaïque n'est pas sorti du polydémonisme sémitique par un développement naturel dont on serait fort empêché de produire un autre exemple, mais c'est une religion instituée, dont le caractère extraordinaire réclame une origine surnaturelle. Il n'en reste pas moins vrai que le iahvéisme a fait des progrès, comme conception religieuse, de Moïse au second Isaïe, et que, d'autre part, il s'est assimilé beaucoup d'éléments des anciens cultes de tribu et des cultes cananéens, en en modifiant la signification primitive. Ainsi l'histoire de la religion israélite ne se manifeste pas comme le fruit d'une évolution naturelle, mais comme un développement dont il faut chercher le principe au-dessus de l'homme. A ces vues générales, qui nous semblent très justes et suffisamment appuyées sur les textes et les faits, M. Wildeboer associe quelques opinions qui sont plus contestables : que l'histoire élohiste supposerait le nom de Iahvé connu avant Moïse ; que celui-ci amena d'Égypte la tribu de Joseph et trouva dans le voisinage du Sinaï le reste d'Israël ; que les hommes pieux des premiers siècles après Moïse plaçaient au Sinaï la demeure de Iahvé ; que la fuite d'Élie au Horeb signifiait la rupture de l'alliance entre Iahvé et Israël, etc. Élie se rend au Horeb parce que Iahvé y est toujours censé présent et que le temple de Jérusalem n'était pas fréquenté par les sujets du royaume éphraïmite.

2. L'étude de M. F. von Gall sur les anciens lieux de culte israélites est aussi pleine d'érudition que de conjectures (*Altisraelitische Kultstätten*. Giessen, Ricker, 1898 ; in-8, 156 pages). Une petite introduction où l'on aurait marqué le rapport historique de la religion israélite avec les anciens cultes cananéens n'aurait pas été superflue. L'auteur nous donne sans préambule une série de notes sur les endroits mentionnés dans l'Ancien Testament qui ont eu un caractère sacré et ont possédé un sanctuaire. Les lieux saints situés hors du territoire israélite sont d'abord passés en revue, puis viennent, distribués par tribus, ceux qui se trouvaient en Israël. On aurait pu au moins prévenir le lecteur qu'il n'y a sans doute pas de bourgade qui n'ait eu anciennement son sanctuaire, ses lieux sacrés, mais qu'on parle seulement de ceux dont le nom, ou quelque indice dans les récits bibliques nous renseignent sur l'objet et le caractère du culte qui y était pratiqué. La première note, assez longue, un peu confuse, est consacrée au Sinaï ou Horeb. M. von Gall croit que la tradition élohiste, qui parle du Horeb, se rapporte à la montagne du Sinaï, et spécialement au Serbal. La tradition jéhoviste aurait placé le Sinaï au delà de l'Idumée, sur la côte occidentale de l'Arabie ; Israël serait allé d'Égypte à Cadès, et de là au Sinaï ; Iahvé serait venu de la sainte montagne à sa rencontre. C'est ce qu'on croit lire dans les premiers vers de la bénédiction de Moïse (Deut. xxxiii, 2) :

Iahvé est venu du Sinaï,
Il s'est levé de Séïr sur son *peuple* (לעמו pour לבו) ;
Il est apparu du mont Paran,
Il est venu *à Meribat Cadès.*

La mention de Meribat-Cadès en cet endroit paraît certaine, mais le parallélisme conseillerait plutôt la lecture ממרבת קדש, « de Meribat-Cadès ». La bénédiction de Moïse, c'est-à-dire les dictons relatifs aux douze tribus, est encadrée dans une sorte de psaume qui ne vise nullement la situation d'Israël à Cadès, mais le secours permanent qu'Israël a trouvé dans le Dieu qui l'accompagne depuis le désert. Les quatre noms qui se suivent ne marquent pas sans doute les étapes d'un voyage en ligne directe. Si l'on veut que la tradition la plus ancienne, soit jéhoviste soit élohiste, ait conduit Israël d'Égypte à Cadès sans passer par le Sinaï, il faut chercher d'autres arguments; et si l'hypothèse était suffisamment vérifiée, le Horeb de E ne devrait sans doute pas être cherché dans le Sinaï de la tradition, mais bien dans le voisinage de Cadès (voir, sur Méribat-Cadès, l'intéressante relation du P. Lagrange, *Revue biblique*, 1896, p. 440-451). Wellhausen déclarait n'avoir pas trouvé de cavernes sacrées dans l'histoire biblique, bien qu'il ait dû en exister (*Israel. u jüd. Geschichte*, 94). M. von Gall en connaît trois, qui ne sont peut-être que deux : celle du Sinaï, où Moïse voit Iahvé (Ex. XXXIII, 22; il y est dit que Moïse se mettra dans un trou du rocher, ce qui ne prouve pas que Iahvé soit dans une caverne); celle du Horeb, où Élie passe la nuit et entend la parole de Iahvé (I ROIS, XIX, 9, passage qui donne lieu de supposer aussi une caverne dans Ex. XXXIII, 22, mais à condition que ce soit la même); enfin la caverne d'Hébron où reposait Abraham : il est facile de compléter cette liste par la caverne d'El-Berith à Sichem, qu'on doit probablement identifier avec le tombeau de Joseph (voir *Revue*, II, 134-140); et il semble qu'une caverne du même genre ait existé dans le sanctuaire de Baal-Peor (voir *Revue*, III, 502-507). M. von Gall se demande ce qu'on pouvait bien honorer à Sittim, et il conjecture que c'étaient « les acacias » (d'après le sens du mot *Sittim*). Il y avait Baal-Peor et sa caverne, peut-être aussi un culte de « morts », puisqu'on lit au Ps. CVI, 28, que les Israélites se firent initier au culte de Baal-Peor et « mangèrent des victimes de morts ». Le culte des dieux morts s'associait fort bien avec les pratiques immorales qu'on sait avoir été en usage près du sanctuaire moabite. On ne peut sans doute pas faire grand fond sur le nom de *Abel-Sittim* (*Ebel*? dans NOMBR. XXXIII, 49), qui pourrait signifier le « deuil de Sittim » (voir cependant un cas analogue dans GEN. L, 10-11). Il est bien aisé de dire qu'Abram ou Abraham était primitivement le dieu qui avait son séjour dans l'arbre sacré sous lequel la tradition israélite met la tente du patriarche, et que Saraï ou Sara était la déesse de la caverne où l'épouse d'Abraham fut censée plus tard avoir été ensevelie. Abram

n'est pas un nom de divinité. Ce nom ne paraît pas signifier « Père élevé » ; il a été donné à des hommes (*Abu-Ramu* en assyrien), et ne peut signifier que « Ram (le Dieu haut) est père ». L'étymologie de M. von Gall : « Père de Ram » est pareillement exclue. Elle est inadmissible pour un nom d'homme, et ne convient guère mieux comme nom propre d'une divinité locale. En suivant les indications positives de la tradition biblique, on supposera plutôt que le vocable divin qui s'attachait au sanctuaire d'Hébron est El-Saddaï; que celui qui s'attachait au sanctuaire de Beersabée n'est pas Isaac, mais El-Élion; que celui de Béthel n'est pas Jacob, mais El-Béthel; que celui de Sichem n'est pas Joseph, mais plutôt El-Berith ou quelque nom semblable (voir *Revue*, II, 451). Les indications bibliques, n'étant pas directes, ne fournissent que des probabilités; mais M. von Gall nous apporte de pures possibilités, dénuées de preuve. Son livre est bon à consulter, meilleur encore à contrôler.

3. On trouvera dans l'ouvrage de M. Blau sur la magie chez les anciens Juifs (*Das altjüdische Zaubervvesen.* Strasbourg, Trübner, 1898; in-8, VIII-167 pages) tout un ensemble de renseignements précis et utiles, puisés principalement dans les sources rabbiniques. Les considérations préliminaires sur la superstition, la magie et la croyance aux démons paraissent assez justes en général. M. Blau a très bien vu que la superstition est, à certains égards, une chose relative; il n'admet pas toutefois, et il a raison, qu'on la définisse « une forme de religion qui est dépassée », parce que cela ne suffit pas à constituer une superstition ; mais sa propre définition : « la recherche d'un effet suprasensible par des moyens sensibles » n'est pas non plus très complète ni absolument exacte. La superstition recherche des effets surnaturels, et non suprasensibles en eux-mêmes; et si la seule présence d'un élément sensible dans la religion fait la superstition, religion et superstitions seront synonymes. Il faut que le moyen sensible soit censé efficace par une sorte de nécessité naturelle. On conçoit que les pratiques d'un culte rudimentaire, où la notion de la nécessité des choses et celle de la liberté morale ne sont pas nettement distinctes, deviennent superstition pure lorsqu'elles subsistent à côté d'une religion fondée sur un principe moral, et qu'on les croit alors efficaces par elles-mêmes, indépendamment de la volonté divine. La magie repose sur des associations d'idées telles qu'en forment les enfants : possibilité d'agir à distance sur une personne par le moyen de choses qui lui ont appartenu, vêtements, cheveux, ongles. Elle se rattache à la croyance aux esprits et se fonde sur leur influence. La tradition rabbinique dit que Salomon, avant de tomber dans l'idolâtrie, tenait tous les démons à ses ordres. Cette tradition est à la base d'un curieux apocryphe intitulé *Testament de Salomon*, dont M. Conybeare vient de publier une traduction anglaise (*Jewish Quartely Review*, octobre 1898). Il est regrettable que M. Blau n'ait pas connu ce livre, qui paraît être, dans sa forme actuelle, une recension chrétienne (hérétique) d'un livre juif. M. Cony-

beare conjecture, avec assez de vraisemblance, que les Ophites en faisaient usage et que Celse l'a connu. On y trouverait matière à rapprochements instructifs avec les données rabbiniques de M. Blau. Les pratiques de magie étaient condamnées par la loi de Moïse, mais elles n'en étaient pas moins répandues : M. Blau consacre trois pages à la magie dans les temps bibliques ; il a étudié surtout la magie dans la période talmudique. Là est le mérite de son livre, qui est fort bien documenté. Que la magie antique soit venue d'Égypte plutôt que de Chaldée, c'est un point qui n'est peut-être pas prouvé. Ne vaudrait-il pas mieux dire que l'on était, en Chaldée comme en Égypte, très savant en superstition. L'ouvrage de Lenormant sur la magie chaldéenne est déjà ancien et ne serait pas à citer toujours avec une entière confiance. Ce qui est surtout à lire dans M. Blau, c'est le chapitre sur les moyens magiques : parole humaine, amulettes, formules de conjuration, emploi des noms divins, mauvais œil, etc. Il y a telle de ces vieilles inepties qui subsiste encore dans la croyance populaire, par exemple l'idée que le fer est un préservatif contre tous les maléfices et sortilèges.

VIII. Théologie biblique. — 1. Signalons d'abord deux conférences de M. Kittel concernant la théologie de l'Ancien Testament (*Zur Theologie des Alten Testaments, zwei akademische Vorlesungen*. Leipzig, Hinrichs, 1899 ; in-8, 31 pages). La première a pour objet l'application de la méthode historique à l'exégèse. M. Kittel fait très bien entendre comment la critique biblique a été d'abord, et longtemps, spéculative, dominée par le rationalisme philosophique ; comment ensuite elle est devenue de plus en plus positive et vraiment historique. Positive et historique elle doit être. Cependant il est vrai que le sens de l'histoire biblique n'est pas le même pour qui croit à la vérité substantielle de la religion et pour qui n'y croit pas. M. Kittel y croit, et il n'hésite pas à dire que la foi est, en matière d'histoire religieuse, la condition de la complète intelligence. Dans la seconde conférence, il discute la signification des fameux passages d'Isaïe relatifs au Serviteur de Iahvé. M. Kittel admet que ces morceaux (Is. xlii, 1-4 ; xlix, 1-6 ; l, 4-9 ; lii, 13-liii, 12) ne sont pas de l'auteur désigné communément sous le nom de second Isaïe ; ils auraient formé d'abord un recueil particulier, une sorte de poème dont le héros n'est pas la personnification d'Israël, comme l'ont affirmé jusqu'à ces derniers temps la plupart des critiques rationalistes, mais un personnage réel et historique sur la tête duquel a reposé l'espérance messianique. On a déjà mis en avant le nom de Zorobabel, parce que certains indices, non des témoignages formels de la Bible, donnent à penser que ce descendant de David a péri de façon tragique. M. Kittel regarde cette conjecture comme probable, mais il n'y tient pas autrement. Si le cas de Zorobabel n'est pas visé, il s'agit d'un cas analogue. Il est vraisemblable, en effet, que la description du Serviteur de Iahvé se rattache à un fait particulier, et qu'elle a eu son objet historique, car elle ne se présente pas comme

une prédiction; mais y a-t-il dans les textes assez de traits qui induisent à soupçonner que le Serviteur de Iahvé a été réellement considéré comme le roi messianique, et la synthèse qui se fait dans l'Évangile entre l'idée du règne de justice et celle du salut par les souffrances et la mort du Juste, est-elle déjà dans cette partie d'Isaïe ?

2. A ces questions, M. Sellin répond affirmativement (*Serubbabel. Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums*. Leipzig, Deichert, 1898, in-8, VI-216 pages). Son livre sur Zorobabel et le messianisme postexilien est un tissu d'hypothèses ingénieuses, qui ne sont pas toutes vraisemblables, et d'arguments qui sont souvent plus subtils que concluants. M. Sellin refait un peu l'histoire au gré de ses conjectures. Son point de départ est assez solide. L'espérance messianique était très vivante au moment où le emple fut reconstruit : nous en avons pour témoins Haggée et Zacharie. De plus, il est évident que cette espérance reposait en quelque manière sur la tête de Zorobabel, descendant de David. Les livres d'Haggée et de Zacharie en font foi. Les données de l'histoire ne vont pas plus loin : on ignore ce qu'il advint de Zorobabel et pourquoi l'ancienne famille royale, un moment relevée en sa personne, tombe après lui dans l'obscurité. C'est ici qu'intervient la conjecture. Un petit nombre d'exilés étaient revenus de Babylone sous la conduite de Sesbassar, gouverneur désigné par Cyrus. Ce qui donna l'essor à la prédication prophétique et à la reconstruction du temple fut l'arrivée de Zorobabel, que Darius envoyait en qualité de gouverneur. Les prophètes, et parmi eux le second Isaïe, crurent que le temps du grand règne était venu. Zorobabel le crut aussi ; il prit le titre de roi, sans pourtant se révolter contre le roi de Perse ; il n'en fut pas moins châtié et il mourut sur une croix ; le temple fut profané, les murailles détruites ; les choses ne furent remises en ordre que par Néhémie, qui rebâtit les murs, et par Esdras, qui réorganisa le culte; le second Isaïe, c'est-à-dire selon M. Sellin, l'auteur d'Is., XL-LXVI, aurait commencé à prophétiser avant la conquête de Babylone par Cyrus, mais il n'aurait mis en ordre les oracles rendus par lui depuis ce temps qu'après la triste fin de Zorobabel, et pour en expliquer la signification providentielle ; le rôle des prophètes n'en était pas moins fini, et l'introduction du Code sacerdotal fut une réaction contre le messianisme ; le psaume CXXXII a été composé au temps de Zorobabel (cette hypothèse, du moins, est très vraisemblable) ; de même les psaumes XX, XXI, LXI, LXIII, XLV, LXXII ; le psaume LXXXIX a été composé partie sous le règne de Zorobabel (vv. 1-19), partie après sa chute lamentable (vv. 20-52); c'est à ce dernier événement que se rapportent les psaumes XXII et LXIX, aussi bien qu'Is., LIII. Et les hypothèses s'entassent ainsi les unes sur les autres, les conjectures critiques sur le texte se mêlant aux conjectures exégétiques et historiques. La critique textuelle de M. Sellin est des plus aventureuses. Il trouve la croix de Zorobabel dans Is. LIII, 9 en lisant, au lieu de ואת עשיר במתיו, qui est douteux, ואת עשירים תוו, ce qui signifierait :

Il (Dieu) a mis son tombeau (du juste) parmi les impies,
Et *sa croix* parmi les *usuriers* (?).

Outre que la croix vient un peu tard après la sépulture, on voudrait avoir un autre exemple du mot תו « signe », employé au sens de « croix ». La croix serait encore supposée par Ps. XXII, 17 : « Ils ont transpercé mes mains et mes pieds »; mais la lecture כארו et le sens qu'on lui donne sont loin d'être certains. Quant on voit proposer pour Is. IX, 2, la lecture

הרבית הגאולים
הורדתם בשמחה
« Tu as multiplié les rachetés,
Tu les as ramenés en joie »,

ou bien « Tu les as ramenés de Chaldée » (מכשדים), tandis qu'il n'y a qu'à lire, sans autre correction,

הרבית הגילה
« Tu as multiplié *l'allégresse*,
Tu as augmenté *la joie*;
Ils sont *joyeux* devant toi,
Comme on l'est à la moisson,
Comme *on est dans l'allégresse*
En partageant le butin »,

on est porté à craindre que M. Sellin n'ait mis trop d'imagination dans ses recherches et dans ses conclusions, que son hypothèse ne soit plus séduisante que fondée; et, même en reconnaissant quelque probabilité à cette hypothèse, on peut se demander s'il vaut la peine de discuter toutes les conjectures particulières dont on la voit entourée.

3. M. BERTHOLET nous propose d'autres combinaisons (*Zu Jesaja* 53. Fribourg e. B., Mohr, 1899, in-8, 32 pages). Le Serviteur de Iahvé, dans la plupart des morceaux qui le concernent, serait le docteur de la Loi, le docteur-type, non un individu, et Zorobabel moins que tout autre. Un éloge analogue du docteur de la Loi se lit dans ECCLI. XXXIX, 1-11. Dans Is. LII, 13-LIII, il y aurait deux morceaux d'origine différente : le premier (LII, 13-15; LIII, 11b-12) relatif au docteur de la Loi ; le second, LIII, 1-11a, relatif au martyr Eléazar, dont l'histoire se lit II MACH. VI, 18-31. Il est vrai que la description du Serviteur souffrant n'est pas d'une parfaite unité; mais le texte est douteux en plusieurs endroits ; on ne peut y reconnaître deux styles différents, et les indices qu'on relève comme preuve d'un double courant d'idées sont bien insuffisants. L'auteur de l'Ecclésiastique a connu Isaïe avec la seconde partie, comme il connaît Jérémie, Ézéchiel, les Douze prophètes. On aurait besoin de preuves réelles, et non de con-

jectures, pour admettre que des additions importantes ont pu encore être faites dans le livre d'Isaïe après le temps d'Antiochus. Il y a une très grande différence entre le Serviteur élu de Iahvé pour offrir au monde lumière et salut, et le docteur illustre que vante l'Ecclésiastique. M. Bertholet trouve que la description de l'homme des douleurs ne convient pas à Zorobabel : convient-elle mieux à Éléazar ? Après tout, la critique ne se déshonore pas en ignorant ce qu'elle ne peut pas connaître. Il y a encore des gens qui la regardent comme un amusement inutile quand il n'est pas dangereux. La science allemande, qui en est si fière, pourrait en user peut-être avec plus de sagesse, et ne pas laisser croire que tout le travail de l'exégèse savante consiste à lancer des conjectures nouvelles qui font un peu de bruit aujourd'hui et seront demain remplacées par d'autres.

4. La critique de M. Frey, dans son étude sur le culte des morts chez les anciens Israélites (*Tod, Seelenglaube und Seelenkult im altem Israël*. Leipzig, Deichert, 1898, in-8, VIII-244 pages), est très conservatrice, mais peut-être manque-t-elle un peu de souplesse et de pénétration. L'auteur prend la Bible, juge des coutumes d'après le sens que la Bible y attache, affirme que ce sens est primitif, entend par culte des morts la religion des ancêtres, et n'a pas trop de peine à démontrer que la religion d'Israël avant Moïse n'a jamais été le culte des mânes. A part quelques rites d'origine païenne et que la Loi a condamnés, les coutumes israëlites ne sont pas en rapport avec une conception animiste de la religion, mais avec une conception théiste et même monothéiste. Tout en opérant sur des données historiques, M. Frey semble raisonner souvent d'après une théorie préconçue. Presque tout ce qu'il dit est vrai de la religion biblique, mais il n'explique pas réellement l'origine des pratiques. Celles-ci viendraient de la crainte qu'inspirait la mort, ou plutôt Dieu, auteur de la mort : pour autant que l'on veut écarter l'hypothèse qui attribue toutes ces pratiques à la peur qu'on aurait eue du mort lui-même, on a probablement raison ; le caractère religieux des usages funéraires n'est pas non plus contestable ; mais les idées religieuses qui se sont exprimées dans les pratiques étaient assez rudimentaires. S'est-on mis de la cendre sur la tête pour manifester qu'on n'était soi-même que cendre et poussière devant le maître de la mort ? Il est permis d'en douter. N'est-ce pas plutôt un signe de communion avec les défunts ? Déchirait-on ses vêtements, s'arrachait-on ou se coupait-on les cheveux, s'égratignait-on le visage pour se faire bien laid et humilié en présence de Dieu ? N'est-ce pas plutôt que tout cela s'est fait d'abord près du cadavre, et parce que le vêtement, les cheveux, le sang qu'on fait couler sont quelque chose des vivants que l'on passe au mort pour demeurer en communion avec lui ? On nous dit que les repas funèbres n'étaient pas des sacrifices, parce qu'ils n'étaient pas offerts au mort, qu'ils n'avaient pas lieu dans la place ordinaire des immolations, qu'on n'était pas en habit de fête ni en état de pureté pour y prendre part. Mais il ne faut pas

jouer sur les mots. C'est bien une sorte de sacrifice que le repas religieux pris par les vivants dans la communion du défunt. C'est un sacrifice d'un autre genre que ceux de la Loi mosaïque. La Pâque elle-même n'est-elle pas, en quelque façon, dans ce cas ? M. Frey a plus souvent raison dans la critique d'autrui que dans la défense de son propre système. Nous croyons que son livre est à lire pour la discussion intéressante et sincère qu'il contient, non parce qu'on y trouverait la solution réelle de tous les problèmes qui y sont posés.

5. M. J. Boehmer pense qué les critiques se sont trop attachés à l'extérieur du livre de Daniel, aux questions de forme et de date, en négligeant l'idée fondamentale qui en fait l'unité. Cette idée fondamentale est celle du royaume de Dieu (*Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel*. Leipzig, Deichert, 1899, in-8, vii-216 pages). Il semble que M. Boehmer confonde l'unité d'esprit avec l'unité de composition. Son ouvrage présente, sous une forme un peu oratoire, des observations utiles sur la dépendance de Daniel à l'égard des anciens prophètes, et sur sa méthode exégétique, dont la transformation des soixante-dix ans de Jérémie en soixante-dix semaines d'années fournit un exemple significatif; sur les raisons qui ont déterminé l'auteur à publier son livre sous le nom d'un personnage ancien, sans qu'il y ait eu intention de fraude; sur l'idée du règne de Dieu qui était, d'une certaine façon, celle du règne d'Israël ; sur le sens des quatre empires, qui sont moins (dans les premiers chapitres) quatre empires distincts que quatre phases du règne des hommes, après lesquelles doit arriver le règne de Dieu ; sur l'attitude de Nabuchodonosor, de Balthasar, de Darius à l'égard de ce règne auquel ils servent pour ainsi dire de témoins, mais de témoins incapables de le réaliser quand ils le reconnaissent ; sur le caractère personnel du « fils d'homme » dans Dan. vii, 13, et le sens qui s'attache à cette formule.

Le plan du livre de Daniel n'est peut-être pas combiné aussi savamment que M. Boehmer veut bien le dire; mais il est vrai que le c. vii est comme la clef et le centre de tout l'ouvrage ; il sert, en quelque sorte, de conclusion à la première partie (cc. i-vi), et d'introduction à la seconde (cc. viii-xii). Est-ce pour figurer le caractère de la première partie, qui concerne le règne des gentils, que l'auteur aurait adopté l'araméen, et pour figurer le caractère de la seconde, relative au règne d'Israël, qu'il reprendrait l'hébreu au c. viii ? L'hypothèse en vaut une autre, car on n'en a pas de pleinement satisfaisante (cf. *Revue*, II, 452); mais c'est une hypothèse. Le « fils d'homme » apparaît au c. vii ; il y est simplement annoncé ; mais il se montre néanmoins déjà comme le Messie préexistant ; s'il s'approche de « l'Ancien de jours », porté sur les nuages, ce n'est pas qu'il vienne de la terre au ciel, c'est qu'il est au ciel, où il attend le moment de se manifester à Israël et au monde. Si l'on suit l'interprétation commune des derniers chapitres, cette présentation, qui ressemble pourtant à une amorce, ne serait pas complétée dans le reste du livre. M. Boehmer croit que le « fils d'homme », ou l'homme

céleste du c. VII se retrouve dans les chapitres suivants, qu'il y est très reconnaissable, et que les interprètes ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes s'ils n'ont pas vu la place qu'il y tient. Dans la vision du c. VIII, un personnage céleste qui a « l'apparence d'un homme » ordonne à Gabriel d'expliquer la vision à Daniel. Ce personnage n'est pas un ange ni « l'Ancien de jours », c'est le même qui a paru au c. VII « comme un fils d'homme ». Au c. X, Daniel voit un homme vêtu de blanc, avec une ceinture d'or, un visage éclatant de lumière (comparer la scène de la transfiguration dans les Synoptiques), des pieds et des mains brillants comme l'airain, une voix retentissante ; ce personnage n'est pas « l'Ancien de jours », car il a été arrêté par l'ange des Perses, et ce n'est pas un des « princes », un ange de nation, l'ange d'Israël, car il a été assisté par cet ange, Michaël, dans un combat contre l'ange des Perses ; il lui reste à combattre l'ange des Grecs, et il n'a toujours que Michaël pour l'assister ; ce doit être aussi un représentant d'Israël, mais d'un autre ordre que Michaël, et il y a toute chance pour que ce soit l'homme céleste des cc. VII et VIII. A la fin de la vision (c. XII), l'homme vêtu de blanc est interrogé par deux anges sur la date de la fin, et avant de l'indiquer en termes mystérieux, il lève les mains et jure par le nom du Dieu éternel. Il est à remarquer que, dans la vision inaugurale de l'Apocalypse (I, 13-15), le Christ glorieux est décrit d'après DAN. VII, 13, X, 5-9. L'explication de M. Boehmer mérite au moins d'être sérieusement examinée par les exégètes. Elle fournirait à l'idée du Messie préexistant un témoin plus ancien que le livre d'Hénoch (cf. *supra*, p. 189). Et cette idée, Daniel ne l'aurait pas inventée. Peut-être rejoindrait-elle celle du Serviteur de Iahvé ravi à Dieu en attendant son triomphe, et, pour ce qui est de la forme, tiendrait-elle quelque chose de cette tradition symbolique ou MM. Gunkel et Bousset ont cru trouver la clef de toutes les apocalypses (cf. *Revue*, 463-419). M. Boehmer présente encore sur beaucoup de points particuliers, notamment sur la signification réelle des dates indiquées par Daniel, des hypothèses ingénieuses. A l'égard des soixante-dix semaines, il croit que le point de départ est le temps de Jérémie, et le point d'arrivée le temps d'Antiochus, que l'auteur a fait des soixante-dix ans de Jérémie soixante-dix semaines d'années pour se donner de l'espace, indiquer un chiffre rond, et sans avoir une connaissance exacte de la durée comprise entre la rédaction de la prophétie de Jérémie et la fin de la persécution d'Antiochus. Par manière de conclusion générale, nous lisons que le livre de Daniel n'a pas dit encore tous ses secrets à la critique. Rien n'est plus vraisemblable ; mais la critique ne serait plus la critique si elle n'avait tous les jours quelque chose à apprendre.

Paris.

JACQUES SIMON.

LES TRAITÉS ATTRIBUÉS A ADAM DE SAINT-VICTOR

POST-SCRIPTUM

Dans mes notes sur les traités attribués à Adam de Saint-Victor (voir le précédent numéro, p. 163), je signalais un traité *De discretione animae, spiritus et mentis*. Je n'avais pas su l'identifier, mais j'étais persuadé que cette solution me serait vite apportée par un de nos lecteurs. Elle ne s'est pas fait attendre. L'excellent maître en littérature chrétienne, dom Germain Morin, nous apprend que le *De discretione* est l'œuvre d'Achard, deuxième abbé de Saint-Victor, puis évêque d'Avranches en 1161, mort en 1171 (*Revue bénédictine*, 1899, mai, pp. 218-9). Hauréau hésitait à le donner à cet auteur : le nom d'Achard ne se lit que dans le titre d'un ms. de Cambridge, Corpus Christi College (fin du XIIe s.), ms. que n'avait pas vu l'auteur de l'*Histoire littéraire du Maine* (p. 11). On a recueilli à Maredsous les matériaux d'une édition d'Achard, et dom Morin, appuyé sur ces documents, n'a aucun doute sur la paternité d'Achard : « C'est tout à fait le style et la manière d'Achard ; son génie subtil et lucide tout ensemble, sa hardiesse à scruter les mystères de l'être humain, jointe au mysticisme dont toute son école porte l'empreinte ; avec cela, un ton vif, ingénieux, éloquent même par endroits, incomparablement plus attrayant que celui des scolastiques de l'âge suivant ».

Outre le ms. de Cambridge, dom Morin mentionne d'après Hauréau deux autres mss. provenant tous deux de Saint-Victor, sans doute les deux mss. des anciens catalogues, Mazarine 1002 (XIIIe s.) et Bibliothèque nationale, lat. 14842, ancien Saint-Victor 522 (plus anciennement *LL7*). Ce dernier ms., de la fin du XIIIe s., contient le traité d'Achard au f° XVII. Le volume est un recueil factice comprenant deux mss. primitivement distincts ; la deuxième partie, la plus considérable, est formée par le *De Sacramentis* de Guillaume de Paris. La reliure de ces deux parties en un seul volume est antérieure à la rédaction du catalogue de Claude de Grandrue (com. du XVIe s.). C'est à ce zélé bibliothécaire que remonte la notice du contenu inscrite sur la garde du volume (DELISLE, *Cabinet des mss.*, II, 228). Elle porte la mention : *Liber magistri Ade de Sancto Victore de distinctione animae, spiritus et mentis.*

A cette occasion, dom Morin cite deux autres ouvrages d'Achard de Saint-Victor, *De Trinitate*, perdu (?), et *Quaestiones de peccato*, citées dans les *Allegoriae in N. T.* attribuées à Hugues de Saint-Victor. « Il y aura lieu de revenir sur tout cela, quand un jour les œuvres jusqu'ici presque inconnues du second abbé de Saint-Victor auront été réunies et données au public. » Souhaitons que ce soit bientôt.

Achard de Saint-Victor n'a pas d'article dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie*. P. L.

P.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

L'ANGÉLOLOGIE

DEPUIS LE FAUX DENYS L'ARÉOPAGITE

II

LE DIABLE ET LES DÉMONS

Les deux conquêtes dont nous venons de retracer l'histoire furent capitales pour l'angélologie, et lui donnèrent une physionomie toute nouvelle. Les autres acquisitions que la doctrine des anges a faites depuis le sixième siècle sont loin d'avoir la même importance. Néanmoins, si humbles qu'elles soient, il importe de les signaler.

Nous avons vu qu'au cinquième siècle le diable était considéré généralement comme ayant occupé autrefois le premier rang ou du moins l'un des premiers rangs dans la cour céleste. Cette place lui fut maintenue. Le pape Grégoire [1], Hugues de saint Victor [2], le maître des Sentences [3],

1. *Moral.* XXXII, 47. « Principium viarum Dei Behemoth dicitur, quia nimirum, cum cuncta creans ageret, hunc primum condidit, quem reliquis angelis eminentiorem fecit. » Grégoire prouve longuement cette assertion à l'aide d'Ezéchiel. — V. *Homil. in Evangel.* XXXIV, 7.

2. *Sentent.* II, 4. « Non solum illis qui ceciderunt, sed et aliis omnibus eum fuisse excellentiorem videntur auctores velle. »

3. *Sentent.*, VI, 1. « Nec inter stantes aliquis eo fuit dignior. » — Pierre a emprunté en partie à Hugues la rédaction de ce passage ; seulement, tandis que Hugues regarde Satan comme supérieur à tous les anges, Pierre le met simplement au premier rang, en laissant entendre qu'il pouvait avoir des égaux. Hugues reproduit fidèlement la pensée de Grégoire que Pierre modifie.

Albert le Grand[1], saint Thomas[2], Suarez[3], en un mot tous les théologiens firent de Satan un ancien prince déchu[4]. Cependant on n'osa jamais élever cette assertion à la hauteur d'une vérité certaine et on la laissa dans le rang des probabilités. Le motif de cette réserve est curieux. Plusieurs Pères, on le sait, entre autres les apologistes, avaient représenté Satan comme investi par Dieu, à l'origine, du gouvernement du monde, et saint Jean Damascène qui avait rencontré cette doctrine dans saint Grégoire de Nysse la lui emprunta[5]. Ces Pères croyaient bien que Satan était avant sa chute le premier des anges, et c'est dans cette pensée qu'ils lui avaient assigné le gouvernement du monde. Mais au moyen âge on se méprit totalement sur leurs intentions. On partit du principe du pseudo-Denys d'après lequel les anges des ordres supérieurs n'étaient point en contact avec la terre, et on conclut que les Pères, qui faisaient du diable un ancien gouverneur de l'univers, le rangeaient dans les ordres inférieurs[6]. En prêtant ainsi aux Pères une théorie qu'ils ne soupçon-

1. *In* II *Sent.* 6, 1. « Absque scrupulo quæstionis, iste Lucifer fuit de superioribus vel simpliciter superior. »

2. *Summa*, I. 63, 7. « Et ideo Gregorius dicit quod ille qui peccavit fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius. »

3. *De Angelis*, VII, XVI, 8. « Assero probabilius videri Luciferum fuisse primæ hierarchiae et de primo illius ordine, et ex primis illius ordinis. »

4. On voit par les textes précédents que d'après Grégoire, Hugues et saint Thomas, Satan a été lors de sa création supérieur à tous les anges, tandis que d'après Pierre Lombard et Albert le Grand, il a peut-être eu des pairs. Suarez se rattache à cette seconde opinion et il incline à croire (*Ibid.*, n. 10) que certains esprits célestes, par exemple Michel, lui étaient égaux.

5. *De Fide orthod.*, II, 4.

6. C'est saint Jean Damascène qui a causé cette confusion. En comparant la première section de II, 4, avec celle qui traite des hiérarchies célestes (II, 3), on voit que, d'après lui, Satan appartenait à la dernière hiérarchie. Jean Damascène a manifestement été conduit à ce résultat par la combinaison des formules des apologistes avec la théorie du pseudo-Denys.

naient pas, on tourna, contre la croyance commune, des textes qui la favorisaient, et, par respect pour ces textes mal interprétés, personne n'osa donner comme une certitude ce dont tout le monde était convaincu.

En réalité, on ne doutait pas que Satan n'eût occupé autrefois le premier rang, et qu'il ne fût, par conséquent, un ancien séraphin, puisque l'ordre des séraphins était le premier de toute la cour céleste. Le seul point douteux portait sur la question de savoir si l'ancien séraphin était, avant sa chute, supérieur à tous les autres séraphins, ou s'il avait des égaux; s'il était la créature la plus parfaite qui fût sortie des mains de Dieu, ou s'il était seulement l'un des membres de l'ordre le plus parfait. La solution de cette question se trouvait dans la réponse que l'on donna à un autre problème dont nous parlerons bientôt, et qui consistait à savoir s'il y avait deux anges de la même espèce. Ceux qui, à la suite de saint Thomas, se prononçaient pour la négative, concluaient qu'avant sa révolte, Satan était la première de toutes les créatures [1]. Les théologiens, au contraire, qui pensaient que Dieu avait créé plusieurs exemplaires de la même espèce, concluaient que Satan avait eu des égaux et que saint Michel notamment ne le cédait en rien à celui qu'il terrassa et qu'il chassa du ciel [2].

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, depuis la fin du troisième siècle on attribuait la chute du diable à l'orgueil, et, quand on voulait préciser l'objet de cet orgueil, on accusait Satan, tantôt d'avoir convoité la divinité elle-même, tantôt d'avoir voulu se rendre indépendant de Dieu, ou d'avoir cherché à s'élever au-dessus des autres anges, ou bien encore d'avoir essayé de se faire passer pour Dieu et de se faire adorer comme tel.

1. V. saint Thomas, I, 63, 7.
2. V. Suarez, VII, xvi, 11.

Le pape Grégoire, qui se trouva en face de ces explications divergentes, fit choix de la théorie de l'indépendance. Il ne reprocha point à Satan d'avoir désiré la divinité elle-même ; il lui reprocha seulement d'avoir voulu être son propre maître et d'avoir cherché à briser les liens de dépendance qui le rattachaient à Dieu [1]. La théorie de Grégoire n'était pas sans mérites. D'une part en effet, le texte d'Isaïe : *similis ero Altissimo*, voulait qu'on attribuât au diable un certain désir de la divinité. D'autre part, convoiter la divinité est une telle insanité qu'un esprit céleste en paraît incapable. Or, selon l'explication de Grégoire, le diable, en désirant l'indépendance, avait aspiré à la possession d'un bien qui n'appartient qu'à Dieu ; il avait par conséquent désiré en un certain sens la divinité. Toutefois, il n'avait pas poussé la folie jusqu'à vouloir être Dieu lui-même, c'est-à-dire jusqu'à vouloir devenir l'Être incréé et éternel. Son désir de la divinité avait été non pas direct mais indirect. La chute de Satan ainsi comprise était donc en règle à la fois avec le texte d'Isaïe et avec les exigences de la raison. Malgré ses avantages, la théorie de Grégoire eut de la peine à se faire accepter. Isidore de Séville [2] et Hugues de saint Victor [3] accusèrent le diable d'avoir voulu être l'égal de Dieu. Rupert lui reprocha, non pas, il est vrai, d'avoir désiré être Dieu, mais d'avoir voulu se faire passer pour tel auprès des autres anges [4]. Saint Bernard semble avoir

1. *Moral.* XXXIV, 40. « Sed dum privatam celsitudinem superbe appetiit, jure perdidit participatam. Relicto enim eo cui debuit inhærere principio, suum sibi appetiit quodammodo esse principium. Relicto eo qui vere ille sufficere poterat, se sibi sufficere posse judicavit. »

2. *Sentent.* I, x, 8. « Dum per tumorem Deo se conferunt, cecidit et homo et diabolus. »

3. *Sentent.*, II, 4. « Similis Deo esse voluit, non per similitudinem sed per aequalitatem. »

4. *De Victoria Verbi Dei*, I, 8 (*P. L.*, 169, 1223).

suivi cette opinion [1]. Quant à Pierre Lombard, il essaya de combiner le sentiment de Grégoire avec celui de Hugues, mais au fond il resta fidèle à ce dernier [2].

Jusqu'au treizième siècle on enseignait donc communément que la faute de Satan avait consisté à vouloir être Dieu, ou du moins, à vouloir passer pour Dieu aux yeux des autres anges. A cette époque, cette vieille théorie subit une éclipse passagère et se vit supplantée pendant plusieurs générations de théologiens par deux autres explications. La première de ces explications fut imaginée par Guillaume de Paris. Selon Guillaume, le diable, enivré des perfections que Dieu lui avait accordées, voulut régner sur tous les membres de la cour céleste, et, dans l'excès de son orgueil, refusa à son créateur le respect qui lui était dû [3]. On le voit, c'était la théorie de Grégoire, développée et perfectionnée qui, avec Guillaume, sortait de l'obscurité. Guillaume trouva des adhérents dans Alexandre de Halès [4] et saint Bonaventure [5]. De beaux jours semblaient donc réservés à l'explication de Grégoire, mais à ce moment-là même, elle rencontra un adversaire terrible qui arrêta son essor.

Au commencement du douzième siècle, saint Anselme avait donné de la chute du diable une explication inconnue jusqu'à lui. Selon l'évêque de Cantorbéry, Satan n'avait point désiré être Dieu, mais il avait voulu obtenir

1. *Super Missus est Homil.*, III, 12. « Ille merito arbitrandus est cogitasse rapinam qui cum de nihilo in angelicam formam factus fuisset, factori suo se comparans, usurpavit sibi quod Filii Altissimi proprium est. » — *De Gradibus humilitatis*, X, 31. « Sedem tibi collocas in caelo ut sis similis Altissimo. »

2. *Sent.*, II, VI, 1. « Similis Deo esse voluit non per imitationem, sed per æqualitatem potentiæ. » — Pierre ajoute au texte de Hugues le mot *potentiæ* qui en atténue la portée.

3. *De Universo*, II^ae II^a, 58 (T. I, p. 901 et seq).

4. II. Q. 109, 2.

5. *In II Sent.* V, *A.* 1. *Q.* 2.

la béatitude avant le moment fixé par son créateur. Il avait ainsi opposé sa volonté à celle de son souverain maître, il s'était comporté en quelque sorte comme un Dieu. Là était sa faute [1]. La théorie d'Anselme resta lettre morte pendant tout le douzième siècle. Mais au siècle suivant elle attira l'attention d'Albert-le-Grand, qui l'adopta [2]. Albert la transmit à son illustre disciple saint Thomas, qui la prit à son compte, la perfectionna, non sans avoir préalablement démoli les opinions opposées. Thomas fit une dissertation pour démontrer que Satan n'avait pu chercher à devenir Dieu [3]. Désirer obtenir la divinité était, selon lui, une extravagance dont le prince de la cour céleste avait été absolument incapable. Il fit remarquer ensuite que, par la même raison, il avait été tout aussi impossible au diable de songer à se rendre indépendant de Dieu [4]. Après avoir ainsi déblayé le terrain, Thomas apporta la théorie d'Anselme, mais en la développant. Anselme à qui la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel était peu familière, n'avait pas songé à expliquer sur quelle béatitude s'était portée la

1. *De Casu diaboli*, IV. *P. L.* 158, 333). « Peccavit ergo volendo aliquod commodum quod nec habebat, nec *tunc* velle debebat, quod tamen ad augmentum beatitudinis esse illi poterat... Etiamsi noluit omnino par esse Deo, sed aliquid minus Deo contra voluntatem Dei, hoc ipso voluit inordinate similis esse Deo, quia propria voluntate quae nulli subdita fuit, voluit aliquid. »

2. *In II Sentent.* V, 3. « Dicendum mihi videtur cum Augustino et Anselmo quod appetiit id ad quod pervenisset si stetisset. » Albert explique ensuite que le diable ne pécha pas en désirant le bonheur, mais en désirant l'avoir par lui-même et plus vite que Dieu ne voulait le lui accorder.

3. *Summa*, I, 63, 3. « Non potuit appetere esse ut Deus (per aequiparantiam) quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione... . impossibile est quod unus angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quod appetat esse æqualis Deo. »

4. *Ibid.* « Appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter, quia sic suum non esse appeteret. »

convoitise du diable. Saint Thomas fut plus précis. Il enseigna que le péché de Satan avait consisté, soit à rejeter le bonheur surnaturel que Dieu lui offrait et à se contenter du bonheur conforme aux exigences de sa nature, soit à prétendre obtenir le bonheur surnaturel par ses propres forces et sans le secours de la grâce. Il laissa le choix entre ces deux hypothèses, sans prendre parti pour aucune [1]. Il observa seulement que dans l'une et l'autre, Satan n'avait voulu devoir son bonheur qu'à lui-même, et qu'en cela il avait cherché en un certain sens à se rendre semblable à Dieu [2].

La théorie d'Anselme patronnée par saint Thomas, acquit, on le conçoit facilement, une autorité considérable. Cependant elle ne parvint pas à éliminer l'explication, qu'à la suite de saint Grégoire, Guillaume et saint Bonaventure avaient donnée. Pendant le treizième siècle, il y eut donc deux versions sur la chute de Lucifer, celle de Guillaume et celle de saint Thomas. Il y en eut bientôt une troisième. Nous avons dit que depuis la fin du siècle précédent, la vieille doctrine du désir de la divinité avait été abandonnée. Duns Scot la tira de l'oubli où elle était plongée. Il démontra que les docteurs, depuis Guillaume de Paris jusqu'à saint Thomas, s'étaient trop hâtés de déclarer impossible le désir de la divinité. Sans doute, le diable n'avait pu s'imaginer pouvoir devenir Dieu, ni par conséquent travailler à le devenir. Mais à côté du désir absolu et efficace qui tend à obtenir un but possible, il y a le désir conditionnel qui voudrait que tel but fut pos-

1. *Summa*, I, 63, 3. « Appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali quae est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ est ex gratia, voluit hoc habere per virtetum suæ naturae. »

2. « Secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. »

sible. Or le diable avait pu éprouver un désir de cette nature ; il avait pu regretter que la divinité fût un bien au-dessus de sa portée. Après avoir développé ces considérations, Duns Scot apporta le texte d'Isaïe : *similis ero Altissimo*, et conclut que Satan avait vraiment désiré la divinité dans le sens expliqué ci-dessus [1].

On ne manquait donc pas d'hypothèses pour rendre compte de la chute de Satan. Restait à savoir si ces hypothèses étaient solides. Suarez les soumit l'une après l'autre à une critique judicieuse et impartiale [2]. Il s'en prit d'abord à l'hypothèse du désir désordonné de la béatitude, et il en montra la vanité. Si le diable, dit-il, a prétendu se cantonner dans la béatitude naturelle sans vouloir s'élever à la béatitude supérieure que Dieu lui offrait, de quelque manière qu'on explique son refus, on n'arrive pas à le faire pécher par l'orgueil. Le personnage qui est enivré de son bonheur naturel au point d'en refuser un autre supérieur, n'est pas le personnage qu'Isaïe nous représente comme cherchant à s'élever au-dessus de sa condition ; il ne répond pas au signalement que donne l'Écriture [3]. Dira-t-on que Satan n'a pas rejeté le bonheur surnaturel, mais qu'il a voulu l'obtenir par ses propres forces et sans le secours de la grâce ? On ne sera guère plus avancé. Comment Satan a-t-il pu se croire capable d'arriver par lui-même au bonheur surnaturel ? Un bien surnaturel est, par définition même, un bien qui dépasse la nature. Comment donc le prince des anges n'a-t-il pas vu qu'il y avait contradiction à vouloir faire une chose qui dépassait sa nature ? S'élever dans les airs sans ailes est

1. *In II Sentent.* V, 1.
2. *De Angelis*, VII, x-xii.
3. *Ibid.* X, 9. « Sed imprimis, etiam illam displicentiam ut possibilem admittamus, non potest de facto in ea poni primum peccatum Luciferi, quia non apparet in illa malitia superbiae sed potius pusillanimitatis vel acediae..... quia non est appetitus excellentiae, sed potius est fuga ipsius. » (*Cf. N.* 7 *et* 16.)

une insanité à laquelle ne s'arrête aucun homme raisonnable. Ne répugne-t-il pas d'attribuer à un esprit angélique une folie dont un homme sensé est incapable [1]. Admettons cependant qu'une pareille aberration est entrée dans l'esprit du diable. On arrive ainsi à lui faire commettre un péché d'hérésie, mais non un péché d'orgueil ; on obtient un précurseur de Pélage, mais Pélage n'a point dit : *similis ero Altissimo* [2].

Après avoir réduit ainsi en miettes la théorie de saint Thomas, Suarez passe à celle de Duns Scot et lui inflige le même sort. Le docteur subtil, nous l'avons vu, n'osait prêter au diable l'intention de devenir Dieu, il lui attribuait seulement une velléité dans ce sens. Suarez répliqua que, prise à la lettre, une pareille velléité ne pouvait constituer un péché, mais qu'elle devait être considérée comme ces pensées extravagantes qui nous traversent l'esprit à tous, sans nous rendre coupables, parce que nous ne nous y arrêtons pas et que nous ne pourrions

1. *De Angelis*, XI, 5. « Videtur error ille contra rationem naturalem, et in Angelo fuisse contra evidens experimentum quod in se percipiebat... Ante peccatum evidenter cognovit, se non posse consequi visionem Dei per naturales vires ; ergo non potuit contrario errori assentiri. »

2. *Ibid.*. XI, 8. Dans cet endroit, Suarez discute la théorie d'après laquelle Satan aurait cru que la béatitude surnaturelle était due à ses propres mérites. Il dit que cette explication, sans être manifestement absurde, est dénuée de tout vraisemblance : « Fateor me non videre repugnantiam apertam in hoc... non video probabilem rationem vel conjecturam ad suspicandum nedum judicandum talem errorem in angelo fuisse. » Il ajoute : « Illo etiam permisso, non satis defenditur beatitudinem supernaturalem fuisse objectum primi peccati angeli, nam ante appetitum illum praecessit culpa, nam ille error non potuit contingere sine peccato. » Un peu plus loin (n. 11-12) il discute une explication un peu différente, qu'il dit être celle de saint Thomas. D'après cette théorie, le péché de Satan aurait consisté à vouloir la béatitude surnaturelle « non cogitando de meritis ». Suarez répond qu'il n'y a aucun péché à penser à un but sans penser aux moyens qui y conduisent, pourvu qu'on ne rejette pas ces moyens. Il conclut que cette explication n'explique rien.

nous y arrêter [1]. Il ajouta que, si Duns Scot allait plus loin et prêtait à Satan le regret positif de ne pouvoir être Dieu, il en faisait sans doute un grand coupable, mais qu'il obtenait ce résultat un prix d'une hypothèse chimérique, attendu que ce prétendu regret répugnait à l'état intellectuel d'un esprit céleste [2]. Enfin il fit remarquer que, si par impossible, Satan avait éprouvé du dépit de ne pas être Dieu, il n'avait pu, du moins, travailler à le devenir. Dès lors l'image du diable tracée par Duns Scot ne répondait pas au modèle qn'en donnait l'Écriture. Son Satan ne disait pas comme celui d'Isaïe : *super astra conscendam*, *similis ero Altissimo*. Ce dernier espérait réaliser ses désirs, il n'en était de pas même pour l'être dévoyé imaginé par Duns Scot [3].

Suarez n'épargna pas davantage l'ancienne théorie qui avait eu la vogue au commencement du XIIIe siècle. Selon cette théorie, Satan, dans son orgueil, avait voulu se rendre indépendant de Dieu. Suarez répondit qu'un pareil refus supposait, tout comme le désir de s'égaler à Dieu, une aberration dont un ange était incapable. Satan ne pouvait oublier qu'il était une créature et, qu'à ce titre, il était infiniment au-dessous de Dieu son créateur [4]. Sou-

1. *De Angelis*, XII, 23, *fin*. « Si autem dicatur uno simplici actu primo affectasse summam excellentiam ..... tunc procedit ratio facta quod talis affectus solum esse potuit per modum simplicis complacentiae in excellentia impossibili leviter cogitata..... quod genus cogitationis et culpae et parum grave videtur, et tota res videtur esse nimis ludicra, et a conditione et pondere naturae angelicae nondum lapsae nimis aliena. »

2. *Ibid.*, XII, 23. « Difficile est objectum illius prioris appetitus in angelo explicare, quia in angelo non præcedit conceptus confusus excellentiae in communi. »

3. *Ibid.*, XII, 24. Après avoir cité le texte d'Isaïe, Suarez ajoute : « Quae omnia verba significant plenam determinationem voluntatis et conatum ad implendam illam. »

4. *Ibid.*, XIV, 13. « Sed hoc non magis est possibile quam esse Deo simpliciter aequalem ; et ideo tam quoad possibilitatem quam quoad factum, idem de hoc appetitu carendi omni subjectione.... quod de appetitu aequalitatis Dei simpliciter sentiendum. »

vent cette théorie était présentée sous un jour un peu différent, ou du moins agrémentée de certains détails. Quand on n'osait pas reprocher au diable un amour désordonné de l'indépendance, on l'accusait d'avoir cherché à dominer les autres anges. D'autres ajoutaient ce second crime au premier, et faisaient de Satan, à la fois un factieux et un ambitieux. Mais, répondit le grand docteur espagnol, on ne peut désirer que ce que l'on n'a pas. Satan étant la créature la plus parfaite sortie des mains de Dieu, était, par droit de naissance, supérieur à tous les anges. Il les surpassait tous par les dons de la nature, il les surpassait également par les dons de la grâce proportionnés aux dons de la nature. Cette supériorité lui donnait le droit de les commander. Il ne pouvait donc rien désirer qu'il n'eût déjà, et l'hypothèse de l'ambition n'explique pas mieux son péché que l'hypothèse de l'indépendance [1].

Il ne suffisait pas de démolir, il fallait encore construire; il ne suffisait pas de renverser toutes les hypothèses par lesquelles on avait jusque-là expliqué le péché du diable, il fallait en trouver une nouvelle. Suarez en avait une à sa disposition. Vers l'époque du concile de Trente, quelques théologiens émirent l'idée que Dieu avait, dès l'origine, fait connaître aux anges son projet d'unir hypostatiquement le Verbe à une nature humaine, et que Satan avait été froissé de voir le privilège de l'union hypostatique accordé à un membre de la race humaine au lieu de l'être à la créature la plus parfaite, c'est-à-dire à lui-

1. *De Angelis*, XIV, 5. « Si Lucifer fuit supremus omnium angelorum in perfectione naturali, in illa non potuit appetere inordinate primatum quem jam habebat..... neć etiam in perfectione gratiae potuit affectare excellentiam respectu aliorum, quia gratia data est angelis secundum proportionem naturalium, et ita illam etiam excellentiam jam habebat. » — Au n° 6, Suarez examine l'hypothèse du désir du commandement et fait à son sujet la même observation.

même [1]. Suarez fut séduit par cette théorie. Toutes les autres explications, ou bien supposaient chez Satan la perte du sens commun à un degré colossal, ou bien lui faisaient commettre un péché auquel l'orgueil n'avait aucune part, ou même lui imputaient à péché la simple conscience de sa dignité. Celle-ci, au contraire, trouvait une place à l'orgueil du prince des anges, tout en respectant la rectitude de son jugement. Satan, dans cette hypothèse, était à coup sûr un orgueilleux puisqu'il était vexé de voir le privilège de l'union hypostatique aller à un autre qu'à lui-même. Son orgueil était bien celui dont parlait Isaïe ; il avait la divinité elle-même pour objet. Et pourtant ce Satan, qui désirait être Dieu, n'était pas l'insensé que les anciens théologiens imaginaient. Il désirait la divinité, mais dans un sens qui n'avait rien d'impossible, puisqu'il désirait simplement être pris par le Verbe et former avec lui une seule personne tout en conservant sa nature distincte. Frappé par tous ces avantages, Suarez adopta la nouvelle théorie et déclara, qu'à son avis, le péché du diable venait de ce qu'il aurait voulu être pris par le Verbe comme terme de l'union hypostatique, à la place de la nature humaine du Christ [2].

Cette théorie très séduisante par elle-même n'avait qu'un défaut, celui d'être gratuite et de ne reposer sur aucun fondement, ou, ce qui revient au même, de reposer sur un fondement absolument ruineux. Elle s'autorisait, il est vrai, d'une hypothèse mise en vogue par Alexandre de Halès, Albert le Grand et Duns Scot, d'après laquelle l'incarnation aurait eu lieu quand même l'homme n'eût pas péché. Cette hypothèse une fois admise en effet, il était tout naturel de conclure que Dieu avait fait connaître aux anges, dès l'origine, le projet qu'il comptait réaliser

1. Le plus célèbre partisan de cette opinion avant Suarez fut Catharin (*De Gloria bonorum angelorum et lapsu malorum*).

2. *Ibid.*, VII, XIII, 13 et seq.

dans le temps. Mais, précisément, la tradition ignorait complètement une pareille explication de l'Incarnation. Les Pères, si l'on excepte l'école de Théodore de Mopsueste [1], s'accordaient tous à dire que le Christ était venu pour effacer les péchés des hommes ; ils regardaient le péché comme la cause de l'incarnation, ils ne soupçonnaient pas que le Verbe se fût incarné en dehors de la chute. Or, il est facile de voir que la doctrine traditionnelle du motif de l'incarnation ne laisse aucune place à l'explication du péché de Satan proposée par Suarez. Tout d'abord on a peine à comprendre que le diable ait eu, avant sa chute, connaissance d'un mystère qui ne devait être décrété qu'après le péché d'Adam et par conséquent, après la chute de Satan lui-même, puisque notre premier père fut induit en tentation par l'ange des ténébres [2]. D'ailleurs, Satan étant un pur esprit, ne pouvait mourir. Il était par là-même incapable de racheter le genre humain, et il ne pouvait se faire illusion sur ce

1. V : Harnack, *Dogmengeschichte* [3] II, 169 et seq. Tous les écrivains ecclésiastiques, sauf Théodore, Pélage et quelques autres, disent que le Christ est venu *restituer* à l'homme sa condition primitive. Selon Théodore, au contraire, le but de l'Incarnation est de *perfectionner* l'homme et de l'*élever* au-dessus de son premier état. On trouve, il est vrai, cette théorie chez saint Irénée, saint Méthode et plusieurs autres Pères, mais associée à la doctrine de la restitution. D'ailleurs aucun de ces Pères ne s'est demandé ce que Dieu aurait fait s'il n'y avait pas eu de chute. Théodore et Pélage, qui sont étrangers à toute idée de déchéance originelle, admettent par conséquent que l'Incarnation entrait dans le plan primitif de Dieu et qu'elle est comme le couronnement de l'œuvre de la création.

2. Nous n'accordons pas à cette première objection une valeur décisive contre Suarez. Nous n'ignorons pas en effet que, selon l'opinion commune, l'incarnation a été révélée non seulement aux anges pendant qu'ils étaient *in via*, mais à Adam lui-même avant sa chute. (V. saint Thomas, IIa IIae, 2, 7 et III. 1, 3 ad 5. — Suarez, *de Hominis Creatione*, XVIII-8). Les théologiens observent que le décret de l'incarnation, bien que porté à cause du péché d'Adam, a été néanmoins porté *ab aeterno*. Dès lors Dieu a pu révéler dès l'origine le mystère du Verbe incarné.

point. Dès lors le désir d'être choisi comme sujet de l'union hypostatique eût été de sa part aussi extravagant que le désir de posséder la divinité.

En somme, pour admettre l'explication du péché de Satan tant recommandée par Suarez, il fallait préalablement adopter une théorie du mystère de l'incarnation en opposition avec l'enseignement des Pères. Une pareille condition ne pouvait plaire à tous. Le parti scotiste consentit volontiers à expliquer la chute du diable par le désir contrarié de l'union hypostatique. Les thomistes au contraire restèrent attachés, faute de mieux, aux explications dont Suarez avait fait une si copieuse réfutation.

Les démons qui, primitivement, avaient une histoire très différente de celle de Satan, avaient vu peu à peu, on se le rappelle, leur cause unie à la cause de leur chef. Ce travail d'union, commencé au IIIe siècle, était achevé au Ve, et dans la période que nous étudions maintenant on peut dire que le récit du pseudo-Hénoch est complètement oublié. Il est universellement reçu que les démons sont d'anciens anges qui ont été dévoyés par Satan et qui sont tombés avec lui. Il va sans dire que les querelles dont nous venons de parler ont ici leur contre-coup. Les démons, dit saint Thomas, voulurent, à l'exemple de Satan, arriver au bonheur surnaturel par leurs propres forces, à moins qu'ils n'aient préféré, comme leur chef, se contenter d'un bonheur naturel [1]. Non, répond Suarez, mais ils furent mécontents d'apprendre que le Verbe devait s'unir un jour hypostatiquement à une nature humaine. Il leur sembla que cet honneur aurait dû être réservé au premier d'entre eux, et ils joignirent leurs mur-

1. *Summa*, I, 63, 8. A vrai dire saint Thomas se préoccupe uniquement de prouver que les mauvais anges ont été entraînés dans leur chute par Satan. Mais il suppose manifestement que ce dernier a communiqué ses projets orgueilleux à ses compagnons.

mures à ceux de Satan [1]. Selon les partisans de Duns Scot, les mauvais anges éprouvèrent du dépit à la pensée qu'il leur était impossible d'arriver à la divinité [2]. Selon d'autres, ils se laissèrent mystifier par Satan qui se faisait passer pour Dieu et ils l'adorèrent [3]. Enfin ceux qui attribuaient la chute du diable à l'amour de l'indépendance, représentèrent les mauvais anges comme des factieux qui soutinrent le diable dans sa révolte, dans l'espoir qu'il les récompenserait ensuite. « Ainsi, dit Albert le Grand, il « arrive quelquefois que les chanoines décernent le pou- « voir à un indigne qui les paiera en les comblant « d'honneurs [4]. »

Comment savait-on que les démons étaient d'anciens anges entraînés par Satan dans sa chute? Les Pères du IVe et du Ve siècles ne donnaient, ainsi que nous l'avons vu, aucune réponse à cette question. Ils voyaient dans les démons des complices de Satan parce qu'ils supposaient que leur chute avaient eu lieu en même temps que celle de Satan. Ils croyaient au synchronisme du péché du diable et du péché des mauvais anges parce qu'Origène leur avait appris à dédaigner le récit d'Hénoch et à reculer la faute des esprits célestes avant l'origine du monde matériel. Mais ils suivaient Origène sans s'en rendre compte, et cela leur était facile, car en admettant quelques-unes des conclusions du grand penseur alexandrin, ils rejetaient sa théorie de la préexistence qui était l'âme de toute sa doctrine. Aussi la complicité des mauvais anges dans le péché de Satan était, pour les Pères dont

1. *De Angelis*, VII. XVIII, 13. « Solus Lucifer unionem sibi appetiit; alii vero Lucifero quem ut principem et veluti caput totius angelici ordinis suscipiebant, ejusque exaltationem tanquam uniuscujusque propriam... appetebant. »

2. ESTIUS (*in II Sentent.*, VI, 8) soutient cette opinion.

3. Tel est le sentiment de RUPERT (*de Victoria Verbi incarnati*, I, 8).

4. *In II Sent.*, VI, 2.

nous parlons, une hypothése sans fondement. Cette situation se prolongea longtemps après le vi^e siècle, et de nombreuses générations de théologiens admirent que les démons avaient été entraînés au mal par le diable, sans savoir sur quoi reposait leur conviction. On finit pourtant par trouver un fondement scripturaire à la théorie de la complicité, et on le trouva dans l'Apocalypse. Au chapitre douzième de ce livre, il est question d'un dragon dont la queue balaie le tiers des étoiles du ciel et auquel Michel, aidé de ses anges, livre un combat victorieux. On vit dans ce texte la description de la chute de Satan et, dans les étoiles balayées par la queue du dragon, on reconnut les mauvais anges qui, à l'origine des temps, avaient trempé dans la révolte du prince de la cour céleste. Cette interprétation de la scène du dragon était fort précieuse; malheureusement elle avait deux défauts. D'une part en effet, elle ne rendait pas exactement la pensée de l'auteur de l'Apocalypse qui, dans ce passage, avait plutôt voulu nous mettre sous les yeux, non point ce qui était arrivé à l'origine du monde, mais au contraire ce qui devait arriver à la veille du jugement général, et qui, sous le symbole des étoiles, avait désigné, non point des anges déchus, mais des hommes apostats. D'autre part, elle s'accordait mal avec la tradition. Les Pères des cinq premiers siècles l'avaient ignorée à peu près complètement [1], et, à la fin

1. Irénée (II, 31, 2) nous offre le premier commentaire du texte de l'Apocalypse en question. Parlant des hérétiques, il dit : « *Praecursores vero sunt draconis ejus qui per hujusmodi phantasiam abscedere faciet in cauda tertiam partem stellarum et dejiciet eas in terram.* » On voit que l'auteur du *contra Haereses* place la scène décrite par l'Apocalypse après les méfaits commis par les hérétiques de son temps, et par conséquent dans l'avenir. — Hippolyte (*de Christo et Antichristo*, 60 *et seq.*) applique plusieurs fragments du chapitre XII de l'Apocalypse à la persécution faite à l'Église par le diable : toutefois il passe sous silence les versets 4 et 7. — Origène (*in Matth.*, *Tom.* XXIII-49), après avoir dit que les étoiles dont il est question dans saint Mathieu XXIV sont les hommes qui abandonnent la foi, ajoute : « *Adhuc autem ad ea quae*

du VIe siècle, le pape Grégoire expliquait encore par le chapitre douzième de l'Apocalypse les événements qui

dicta sunt de cadentibus stellis non sine ratione est assumere de Revelatione Joannis, de tertia parte stellarum tracta a cauda draconis in terram..... qui.. peccatum sequitur, trahitur a cauda draconis vadens post eum.... Hic aliquando constitutus stella et in caelo habens conversationem, si avulsus fuerit a dracone in terram, hic erit stella a cauda draconis tracta et missa in terram. — GRÉGOIRE-LE-GRAND (*in Evang. homil.*, XXXIV-9.) dit : « *In fine mundi, in sua virtute relinquetur extremo supplicio perimendus; cum Michaele archangelo proeliaturus esse perhibetur sicut per Joannem dicitur* : factum est proelium cum Michaele archangelo. » — Dans les *Morales* (XXXII-25), commentant le texte *Cauda ejus*, il explique que le ciel où résident les étoiles qui sont ensuite précipitées sur la terre, est l'Église, et que ces étoiles sont les chrétiens dont Satan fait des réprouvés en les conduisant au mal. — BÈDE (*in Apoc.* XII. *P.L.*, 93, 167) emprunte à Grégoire son explication du ciel où résident les étoiles et où a lieu le combat de saint Michel contre le diable : « *Caelum Ecclesiam significat in qua Michaelem cum angelis suis contra diabolum dicit pugnare.....* » ALCUIN (*in Apoc.*, XII, *P.L.*, 100, 1153) explique comme il suit la chute des étoiles du ciel sur la terre : « *de caelo, id est de mentibus electorum in corda reproborum.* » Puis (p. 1154), il enseigne que le combat dont parle saint Jean n'a pas eu lieu au commencement des temps, mais : « *ab initio fidei christianae usque ad finem vitae praesentis fieri tenendum est.* » Pour lui la queue du dragon est constituée par les « perversi praedicatores juxta Isaiam, XI, 15. » STRABON (*Glose*, *P.L.*, 114, 732) dit que les étoiles entraînées par le diable sont les hommes : « *qui illuminant Ecclesiam doctrina non vita.* » Un peu plus loin, il explique le combat de saint Michel et de ses anges contre le diable en ce sens qu'ils sont : « *Ecclesiam sustentantes orando, auxilium ferendo.* » — HAYMON (*in Apoc.*, *P. L*, 117, 1089) interprète la chute du diable comme Alcuin qu'il copie : « *de caelo, hoc est de corporibus electorum, in terram, id est in reproborum corda.* » RUPERT (*in Apoc. P.L.*, 169, 1051) copie à peu près Grégoire et Bède : « *Factum est proelium. Ubi? In caelo, per quod significabatur Ecclesia, terra longe altior, terrenis hominibus et terrena sapientia longe superior.* » Ce passage suit un long commentaire très diffus (p. 1048-1050) destiné à nous apprendre que les étoiles tombées sont les Juifs apostats.

Dans les textes qui précèdent, le combat de saint Michel contre le dragon nous est présenté tantôt comme ayant commencé avec l'Eglise et comme devant finir avec elle, tantôt comme devant se livrer à la fin du monde. Passons maintenant à l'opinion qui place la scène décrite au chapitre XII de l'Apocalypse à l'origine des temps. Son premier représentant serait VICTORIN DE PETTAU s'il était l'auteur du commen-

devaient se dérouler à la fin des temps [1]. Le premier de ces inconvénients devait, il est vrai, passer inaperçu, mais le second était plus grave. Comment aller contre la tradition ? Mais aussi comment se priver d'un auxiliaire si utile ? Pierre Lombard fit passer avant tout l'intérêt de la théologie et prouva par l'Apocalypse que Satan avait perverti une partie des anges et en avait fait ses complices [2]. Albert le Grand fut pris de scrupule. Ayant lu

taire de l'Apocalypse qui lui est attribué. On lit en effet dans ce commentaire l'explication suivante de la queue du dragon (*P.L.*, 5, 336) : « *Quod autem dicit draconis caudam traxisse tertiam partem stellarum caeli, bifariam hoc accipi potest. Multi enim arbitrantur tertiam partem hominum credentium posse eum seducere. Sed quod verius intellegi debeat angelorum sibi subditorum cum adhuc princeps esset.... tertiam partem seduxisse.* » Malheureusement l'authenticité de ce livre soulève les plus graves objections. Saint Jérôme attribue à Victorin un commentaire sur l'Apocalypse (*Catalogue*, 74 et 18), mais le signalement qu'il en donne ne répond pas au livre que nous avons. Il faut donc admettre, ou bien que le commentaire attribué à Victorin n'est pas de lui (Harnack, *altchristliche Litteratur*, 732), ou que, s'il est de lui, il a du moins été altéré (Tillemont, V, 708). En toute hypothèse il est fort peu probable que le passage ci-dessus rapporté soit de l'évêque de Pettau. — Victorin ainsi écarté, il faut descendre jusqu'à Cassien pour trouver l'interprétation qui nous occupe en ce moment. Le vénérable conférencier dit (*Collat.* VIII, 8, *P.L.* 49, 735) : « *Quos tamen non solos ex illo beatissimae stationis apice ruisse scriptura commemorat dicens tertiam partem stellarum draconem secum pariter pertraxisse.* » — Primasius (*P.L.*, 68, 873) connaît l'interprétation de Cassien et il la mentionne à côté de l'ancienne sans prendre parti pour aucune : « *tertiam porro partem stellarum.... sive in angelis quos de caelo secum pari ruina detraxit, sive in hominibus quos seduxit.* » — Cassiodore (*P.L.*, 70, 1411) se range nettement du côté de Cassien : « *Bellum refert Michaelis angeli cum dracone.... quod tamen in initio mundi contigisse non dubium est.* » — L'auteur du commentaire de l'Apocalypse qui se trouve dans les œuvres de saint Augustin (Edit. Migne, III, 2434) mentionne les deux opinions, mais il se prononce pour l'ancienne : « *Multi homines illos aestimant quos sibi consentientes diabolus sibi sodales fecit, multi angelos qui cum illo quando cecidit praecipitati sunt..... absit ut credamus diabolum in caelo ausum esse pugnare.* »

1. Voir la note précédente.
2. *Sent.*, II dist., VI, 2.

dans la *Glose* l'interprétation traditionnelle, il refusa d'appliquer à la révolte des anges la scène du dragon et fut réduit à dire que les démons avaient, il est vrai, profité de la révolte de Satan pour se révolter eux-mêmes, mais qu'ils n'avaient point été entraînés et sollicités au mal par le prince des ténèbres [1]. Saint Thomas abandonna sur ce point son maître et suivit Pierre Lombard [2]. Son attitude fut décisive. Presque tous les théologiens appuyèrent dès lors sur l'Apocalypse la doctrine de la complicité des démons. Suarez qui avait conscience de la difficulté du problème le résolut d'une manière fort ingénieuse. « On « ne peut nier, dit-il, que le premier sens (celui qui « applique le texte aux événements de la fin du monde) « ne soit le plus littéral. Mais tout de même, le second a « pu être voulu par l'Esprit saint, soit comme sens « spirituel, soit comme sens littéral secondaire [3]. » Un théologien digne de ce nom sait sortir de toutes les impasses.

A quels ordres appartenaient les démons avant leur chute et dans quelle proportion étaient-ils tombés ? La première de ces questions avait sa solution tout indiquée dans la place qu'on assignait au diable. Puisque ce personnage occupait primitivement le sommet de la hiérarchie angélique, il était naturel de lui trouver des complices dans tous les ordres. C'est ce que l'on fit. Hugues de Saint-Victor [4], Pierre Lombard [5], puis saint Thomas [6] ensei-

1. *In Sent.*, II *dist.*, VI, 3 (*fin*). « Quare Michaeli attribuitur pugna ? Dicendum quod secundum litteram illa pugna refertur ad Ecclesiam et sic exponit *Glossa* ibidem et tunc merito pugnat pro Ecclesia praepositus Ecclesiae. »

2. *Summa*, I, 63, 8. Saint Thomas s'appuie sur le texte de l'Apocalypse pour prouver que les démons ont été entraînés au mal par Satan : « Sed contra est quod dicitur Apocalypsi.... »

3. *De Ang.*, VII. XVII, 20.

4. *Sent.*, II, 4. — *De Sacram.*, I, V, 30.

5. *II Sentent.*, VI, 1.

6. *Summa*, I, 63. 9 ad 3.

gnèrent que les défections s'étaient produites dans tous les rangs de la hiérarchie. Quant à la seconde question, Hugues, qui fut le premier à la poser, reconnut son embarras. Il répondit, il est vrai, que les anges déchus, comparés aux anges restés fidèles, formaient une minorité; mais il eut soin de faire remarquer qu'il risquait sa réponse à tout hasard et, qu'en somme, il n'osait rien affirmer [1]. Saint Thomas, qui n'aimait pas à rester dans le doute, se prononça catégoriquement pour le petit nombre des anges damnés et motiva sa décision par la raison péremptoire que le péché, étant contraire à la nature, est une exception [2]. L'assurance du saint docteur fit impression sur les théologiens et son opinion fit loi. Néanmoins, tout en acceptant sa conclusion, on ne put s'empêcher de remarquer que sa preuve laissait à désirer. Elle n'aboutissait à rien moins en effet qu'à démontrer que le péché devait être une exception dans le genre humain. On se mit donc en devoir de la corriger ou du moins de la compléter [3],

1. *De Sacram.*, I, V, 31. « De numero autem lapsorum certa auctoritas nulla requiritur. Omnino tamen probabile videtur plures remansisse quam cecidisse.... Quod tamen, quia certum esse non potest, melius inter occulta deputatur, ubi ignorantia non culpatur praesumptio arguitur. »

2. *Summa*, I, 63, 9. « Respondeo dicendum qnod plures angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem : ea vero quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt. »

3. A vrai dire, saint Thomas s'est bien rendu compte que son explication ne cadrait pas avec la conduite du genre humain (*Summa*, I, 63, 9, *ad* I). Seulement il a cru pouvoir résoudre cette difficulté en observant que les hommes ne sont pas comme les anges de purs esprits. Cette solution conduisait logiquement à conclure que si le péché est contraire à l'inclination naturelle de l'ange, il est en revanche conforme à l'inclination naturelle de l'homme composé d'un esprit et d'un corps. Aussi pour sauver le principe « peccatum est contra naturalem inclinationem », on convint généralement que ce principe n'a pas d'application dans le genre humain par la raison que la nature humaine est viciée depuis le péché d'Adam (Estius, *in II Sentent.*, VI, 11).

Suarez la rejeta même comme superficielle. Il observa que Dieu, dont la science infinie connaît tous les possibles, aurait pu, s'il avait voulu, ne créer que des anges qu'il prévoyait devoir rester fidèles, qu'il aurait pu au contraire ne créer que des anges qu'il prévoyait devoir pécher. Il conclut que, si un petit nombre seulement des esprits célestes étaient tombés, la raison dernière de ce fait devait être cherchée dans la Providence divine qui en avait décidé ainsi [1].

(*A suivre.*) J. TURMEL.

1. *De Ang.*, VII, XVII, 10. « Cogitandum est enim in divina praescientia..... fuisse multos et innumeros angelos possibiles, de quibus praescivit Deus quod si illos cum Lucifero crearet, cum illo consentirent et peccarent.... Potuisset ergo Deus illos creare simul cum his quos de facto creavit... Immo etiam potuisset ita res ordinare, ut omnes creati casuri essent, quia potuit solos illos creare quos sub conditione prænoverat casuros fuisse. Ergo quod de facto non ita factum sit, sed quod plures perseveraturi creati fuerint, ex divina providentia et electione provenit. »

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE [1]

XI

L'AFFAIRE DU NOUVEAU TESTAMENT DE TRÉVOUX [2]

Lorsque au printemps de 1702, sortit des presses de Mgr le duc du Maine à Trévoux le *Nouveau Testament traduit en français*, R. Simon put croire un instant qu'il touchait au triomphe de ses idées exégétiques. La suppression de l'*Histoire critique du Vieux Testament*, en un pays où l'orthodoxie même la plus unanime ne manqua jamais de s'assaisonner de quelque grain d'opposition théologique, n'avait fait en somme qu'accroître le nombre de ses lecteurs, et, l'on peut le croire, de ses partisans plus ou moins déclarés. Les trois grands ouvrages qui suivirent sur le Nouveau Testament n'avaient pas eu seulement le mérite d'esquiver les condamnations et de sauver des foudres de la censure leurs prudentes hardiesses et leurs nouveautés savamment calculées : les exégètes officiels des Facultés de théologie, si hardiment attaqués, semblaient, exemple unique, se rendre à la justesse des critiques dirigées contre leur enseignement, et déjà

1. *Revue* I (1896), 1, 159 ; II (1897), 17, 223, 525 ; III (1898), 117, 338, 508 ; IV (1899), 122, 192.

2. Bibliographie. R. Simon. *Le Nouveau Testament*, traduit en français, Trévoux, 1702 ; Bossuet, *Ordonnance et Instructions sur le Nouveau Testament de Trévoux*, édit. Lachat, tome III.

dans les Universités on ne comptait plus les défenseurs de cette philologie naguère encore tenue pour hérétique. En faut-il un témoignage? Le *Nouveau Testament de Trévoux* portait en tête une approbation signée de Bourret, professeur d'Écriture sainte en Sorbonne. Or l'approbateur ne se contentait pas d'y louer la fidélité de la version nouvelle; il adhérait expressément aux principes de critique toute simonienne qui remplissaient la préface; mieux encore, il félicitait l'auteur de la juste préoccupation qu'il avait montrée pour l'éclaircissement du sens propre, et des lumières que répandaient ses doctes remarques sur les endroits les plus difficiles du texte. C'était introduire, comme on le voit, l'ennemi même dans la place, et sans doute, quelque pieux humaniste de Sorbonne voyant la nouvelle critique entrer avec honneur dans les murs de la sainte maison, dut se répéter tout bas les vers de Virgile sur l'aveuglement des Troyens et l'astuce du traître Sinon : *Scandit fatalis machina muros feta armis!...* Le fait est que jamais adversaire mieux armé, sous couleur d'insinuer ses modestes réflexions grammaticales et critiques, n'avait menacé jusqu'en ses fondements le vieil édifice scolaire construit pièce à pièce par le moyen âge.

Bossuet vit le danger : avec une ardeur que les années, bien loin de l'éteindre, semblaient véritablement accroître, il entreprit de combattre et d'anéantir cette fois au grand jour l'ennemi que l'exécution sommaire et discrètement expéditive de 1678 n'avait pas pleinement réussi à étouffer. Ce nouveau duel théologique, après tant d'autres, sembla même rendre des forces au vieil évêque, et ses soixante-quinze ans retrouvèrent, au moment du combat, une ardeur, une agilité, je ne sais quelle allégresse héroïque et batailleuse, bien dignes de cet adversaire de choix. Certes, les quatorze ans écoulés depuis la suppression de l'*Histoire critique* avaient été vigoureuse-

ment employés contre l'hérésie, et la liste serait longue de tous les mal pensants que son zèle avait successivement découverts et confondus : ce n'était pas seulement Fénelon, dont le quiétisme, entre tant de conséquences redoutables pour l'Église, offrait encore le grave péril de distraire ou d'endormir la vigilance des pasteurs sur tant d'erreurs naissantes ; c'était Launoy, l'insidieux investigateur des pieuses légendes, que Bossuet avait bien forcé d'interrompre ses funestes conférences d'histoire ; c'était le pieux Malebranche dont il avait, disait-il, consulté le véritable intérêt, en cherchant de tout son pouvoir à lui enlever la spécieuse liberté de spéculer sur les matières de théologie [1] ; c'était le théatin Caffaro, imprudent apologiste de plaisirs soi-disant délicats, mais qui avait dû prendre sa part du terrible : *Malheur à vous qui riez*, lancé contre Molière et ses admirateurs ; c'était le cardinal Sfondrate, dont la théologie pusillanime craignait de condamner à l'enfer les enfants morts sans baptême et qui avait été convaincu de renverser les principes les plus essentiels de la religion. Et combien encore d'autres luttes, d'ordre peut-être secondaire, mais aboutissant en somme à des condamnations non moins démonstratives de son active et toujours contraignante autorité ! condamnation des religieuses de l'abbaye de Jouarre, qu'il fallut par les moyens de rigueur soumettre à l'Obédience de l'ordinaire ; condamnation du janséniste Quesnel et de ses *Réflexions morales*, par une ordonnance dont l'infatigable prélat avait lui-même dicté les termes à l'Archevêque de Paris ; condamnation des casuistes de la Compagnie de Jésus par l'Assemblée du Clergé dont il était l'âme et la conscience. Bref pas un combat qui ne se fût terminé par une victoire. Mais quelle victoire au prix de celle qui lui restait à remporter contre le téméraire exégète, le père de cette hérésie

1. Lettre à l'évêque de Castorie, 23 juin 1683.

cardinale et essentielle qu'on nomme la critique biblique? L'affaire de M. de Cambrai avait eu beau être importante, et de celles, comme il disait, où il y va de toute l'Église; celle de Simon, répétait-il à son secrétaire, était de plus de conséquence encore[1], et nulle autre n'avait à ce point alarmé sa vigilance. A partir du mois de mars 1702, le Journal de l'abbé Le Dieu répétera à toutes les pages la même mention : Monseigneur travaille contre M. Simon... il ne cesse de parler de Simon... il veut montrer à tous le poison qui est caché dans les principes de Simon... Et, en même temps, le fidèle secrétaire note chaque jour avec une nuance d'admiration non équivoque pour l'infatigable lutteur : « Le prélat se porte à merveille : il est plein de force, d'appétit et de santé... tout le monde admire sa vigueur ». Le moyen aussi, à pareille fête, de ne pas sentir renaître en soi la belle ardeur de disputer et de vaincre qui l'avait enivré, jeune rival de Condé, aux grands jours d'argumentation théologique du collège de Navarre!

Il s'est institué depuis peu, comme chacun sait, entre littérateurs et critiques, une sorte de concours permanent pour découvrir et célébrer quelque mérite inconnu, quelque vertu nouvelle en Bossuet : c'est de l'infinie douceur de son caractère qu'il a été plus récemment à la mode de le louer. L'éloge est au moins inattendu, quand il s'agit d'un polémiste si véhément et si fécond en qualifications théologiques : qui sait même si, craignant de paraître mollir, sa conscience n'en eût pas été touchée comme d'un reproche? Certains ajoutent même que « si sa logique était cruelle, c'était à force d'être invincible ». On verra si de réprouver la critique de R. Simon comme « licencieuse, ignorante, sans théologie », c'était recourir à la seule autorité de l'évidence et de la logique. On jugera si les *Instructions sur la Version de Trévoux* ont

1. Journal de l'abbé Le Dieu, II, 291.

invinciblement démontré que le critique « secret partisan des hérétiques, des schismatiques, des incrédules », n'a voulu, tout en se donnant l'apparence de les réfuter, que « leur mettre en main des armes contre la doctrine de l'Église ». On décidera enfin si, en condamnant cette « scandaleuse *Version* » que les théologiens de Sorbonne s'obstinaient à défendre, en excommuniant tous ceux qui la liraient, la retiendraient, en conseilleraient ou en permettraient même la lecture, Bossuet n'a pas donné lieu d'admirer en lui toute autre chose que la douceur de ses procédés, pour ne point parler de la largeur de ses vues, ni de l'étendue de son savoir.

I

Dans l'examen critique des versions de l'Ancien et du Nouveau Testament, R. Simon avait eu plus d'une fois l'occasion d'exposer ses idées sur la manière de traduire les Livres Saints. Ce qu'il demandait avant tout au traducteur, c'était de rendre avec une scrupuleuse fidélité le texte officiel de l'Écriture, c'est à savoir la Vulgate latine interprétée avec le secours des originaux grecs. En même temps il voulait une traduction intelligible, et pour cela même dégagée des nombreux idiotismes qui font de la langue de la plupart des versions un idiome si particulier et à la fois si énigmatique. Enfin, pour écarter le dernier obstacle qui s'oppose souvent à la pleine intelligence du texte sacré, il souhaitait de voir les traducteurs reproduire le style même des auteurs inspirés, et, bannissant toute solennité, toute élégance, restituer à l'Écriture sa familière et parfois rude simplicité. La *Version de Trévoux* n'est rien autre chose que l'exécution, généralement aussi fidèle qu'il était possible, de cet intéressant programme.

R. Simon est donc d'abord un grammarien : préoccupé de l'exacte signification des mots, des formes et des tours, ce qu'il se propose avant tout, ce n'est pas de conformer sa traduction aux thèses de l'École, c'est de rendre par un décalque attentif et fidèle jusqu'aux moindres nuances de l'original. Ce sont là, aux yeux de Bossuet, il faut bien le dire, vaines singularités, affectations et minuties grammaticales que la théologie se contenterait de dédaigner, d'ignorer même profondément, si le plus souvent toute cette philologie ne se trouvait en contradiction avec les saines doctrines. R. Simon par exemple fait dire aux envoyés du sanhédrin : « Êtes-vous *le* prophète ? », parce que le mot *prophète* est en grec précédé de l'article. Mais quoi ! Jean-Baptiste fait à cette question une réponse négative, et déclare nettement qu'il n'est pas *le* prophète. Réponse contraire à la théologie, estime Bossuet. « Saint Jean a bien pu nier qu'il fût prophète, au sens de quelqu'un qui doive prédire l'avenir, mais il ne pouvait nier de bonne foi qu'il fût le prophète qu'on devait, comme un autre Élie, attendre avant J.-C., et qui devait lui servir de précurseur. » Et voilà comment, quand la théologie parle, les principes les plus certains de la grammaire ne doivent plus paraître que d'inutiles et obscures subtilités[1]. Ailleurs, voulant traduire exactement le démonstratif latin et grec, le traducteur de Trévoux fait dire à J.-C. pendant la Cène : « C'est là mon corps..., c'est là mon sang ». Pour Bossuet, οὗτος équivaut à τοῦτο et veut dire *ceci* : ce mot n'est-il pas « convenable à la transsubstantiation qui est le sens véritable et naturel à ce passage ?... » Suit une comparaison avec l'eau des noces de Cana, pour prouver que le pronom masculin du texte doit s'entendre comme le pronom neutre dont croient avoir besoin les dialecticiens du dogme[2]. Ailleurs,

1. 2e *Inst.*, 29e passage.
2. *Ibid.*, 9e passage.

R. Simon traduit un passage bien connu de saint Jean par ces mots : « Je suis avant qu'Abraham fût né », ἐγένετο, Mais Jésus-Christ doit vouloir dire ici, non seulement que sa génération divine est antérieure à celle d'Abraham, mais qu'elle est d'une autre nature, qu'il *est* en d'autres termes, pendant qu'Abraham *a été fait* : sens inconnu des philologues, mais réclamé par les théologiens, et que Bossuet saura bien imposer au traducteur [1]. Faut-il ajouter qu'en écrivant : « Vous ne pouvez rien faire séparément (χωρίς) d'avec moi », R. Simon est convaincu d'avoir voulu insinuer que c'est l'apostasie et non le péché qui sépare de J.-C. [2]; qu'en entendant par Paraclet, le *défenseur*, comme le veut le mot grec, et non le *consolateur*, comme on le fait d'ordinaire, il a donné une version sèche, sans onction et sans piété [3]; qu'en traduisant : Anathème à cause de J.-C. (ἀπό), sous prétexte d'hébreu et de syriaque, il s'est embarrassé dans de vaines minuties et a donné l'exemple des pires singularités [4]? La grammaire, dit-on, régente jusqu'aux rois : on voit si les théologiens se laissent aisément assujettir à son empire.

La seconde règle que R. Simon s'est imposée dans sa traduction ne les révolte pas moins. Le but d'une traduction étant tout d'abord de se faire entendre, l'interprète, selon lui, ne doit pas hésiter à tout sacrifier à la clarté. Le littéralisme est un leurre; sous apparence d'exactitude, certaines locutions grecques ou hébraïques rendues mot pour mot en français ne sont que de vaines logomachies. A qui veut rendre le sens exact d'une phrase de l'Écriture, un changement de tour, une substitution de mots, une circonlocution explicative ne sont pas seule-

1. 2e *Inst.*, 32e passage.
2. 1re *Inst.*, réponse à la Remontrance, 3e remarque.
3. 2e *Inst.*, 35e passage ; cf. préface.
4. *Ibid.*, 47e passage.

ment permises, elles sont de première et indispensable nécessité. Qu'on ne s'attende donc pas à trouver dans la *Version de Trévoux* de ces expressions soi-disant bibliques, que R. Simon, avec des critiques irrévérencieux, appellerait volontiers le patois de Canaan : il n'est pas un idiotisme auquel il ne cherche un équivalent intelligible, peu en peine de savoir si cette recherche de la clarté ne paraîtra pas aux théologiens « affectation de singularité », « affaiblissement », ou même, objection plus piquante, « obscurcissement des vérités chrétiennes [1] ». On lit dans la plupart des versions du Nouveau Testament, et Bossuet goûte beaucoup cette traduction d'une heureuse concision littéraire : « Nous étions enfants de colère ». R. Simon tient en général ces raccourcis d'expression pour suspects, et traduit platement mais clairement : « Nous étions naturellement dignes de la colère de Dieu ». « Retirez-vous de moi, ouvriers d'iniquité », écrivent le grand nombre de traducteurs. Retirez-vous de moi, vous qui vivez dans l'iniquité », dira R. Simon, pour rendre dans toute sa force le terme grec correspondant, beaucoup plus sans doute que pour favoriser, comme le croit Bossuet, l'hérésie socinienne qui ne damne que pour des péchés d'habitude [2]. Les théologiens, s'attachant à la lettre faisaient dire à saint Paul : « Il n'a pas cru que ce fut une usurpation, *rapinam*, de s'égaler à Dieu. » Mais R. Simon remarque qu'il s'agit ici uniquement de l'humilité de J.-C., qui ne s'est point vanté d'égaler son Père, et il traduit, au grand scandale de Bossuet : « Il ne s'est pas attribué impérieusement d'être égal à Dieu [3] ». Mais comment dépeindre l'indignation du censeur, lorsqu'il lit dans la nouvelle version : « L'homme (et non pas le

1. Lettre de Bossuet au cardinal de Noailles en tête des *Instructions*.
2. 1re *Instr.* Remarques générales, III.
3. *Ibid.*, XX.

Fils de l'homme) est maître du sabbat », sous prétexte que cette expression le Fils de l'homme ne s'applique pas nécessairement à J.-C., et qu'on voit dans un passage correspondant des Évangiles : « Le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat [1] ? » R. Simon prévoyait peut-être quelque tempête de ce genre, lorsque dans sa préface il demandait aux critiques de ne pas se scandaliser s'ils ne trouvaient pas dans sa version certains termes consacrés, comme *pains de proposition*, *abomination de la désolation*, etc., mais se rendait-il compte de tout ce qu'avait d'impardonnable un tel grief ? et avait-il bien réfléchi quel besoin font aux dialecticiens les mots, ces précieux appuis de tout syllogisme, ces matériaux indispensables de tout système ? Gœthe plus tard le lui aurait appris : « Avec des mots on discute à merveille, d'un mot l'on ne saurait retrancher un iota. »

Mais en même temps que des principes d'herméneutique, R. Simon s'est fait certaines règles de style, et sa rhétorique, où il semble prendre à plaisir le contre-pied des idées de son temps, n'est pas ce qui va le moins heurter et causer scandale. On a loué le XVIIe siècle d'avoir fait pousser les plus belles fleurs dans le domaine fort aride en général de la théologie : ce sont précisément ces fleurs de noble diction et de savantes élégantes que l'exégète historien ne peut souffrir. La belle ordonnance du style religieux ne satisfait pas son esprit curieux, complexe, avide de précision et de sincérité. Quand il s'agit de traduire par exemple des écrivains d'une originalité aussi caractérisée que saint Marc ou saint Paul, le bien dire est suspect, et la solennité est proprement un contre-sens. Ce n'est pas assez de dire qu'il faut un style simple et familier ; il ne faut pas de style, et si la rudesse et le terre à terre de la phrase viennent çà et là choquer le goût ou

1. 1re *Instr.* Remontrance, 2e Remarque.

l'oreille, tant mieux, c'est une vérité de plus dont l'intelligence devra s'applaudir. Certes Bossuet a parlé, en termes d'une beauté inégalée, de la bassesse du style de l'Apôtre : le moyen cependant qu'avec son goût si pur et si noble il accepte tant de hardiesses d'expression ? Ici le traducteur parle des *avanies* que subirent les apôtres ; là l'*aiguillon*, l'*Ange de Satan* dont nous entretient saint Paul lui rappelle le proverbe : avoir une épine au pied. Le *vir justus*, que l'Écriture applique à Joseph, c'est, à bien entendre le grec correspondant, « un mari bon et commode », les partisans des Juifs (*Act.* XVII, 15) sont des batteurs de pavés, et quand J.-C. interdit à ses disciples les longues prières, c'est sous cette forme qui indigne Bossuet : « Ne rebattez pas des paroles inutiles ». Mais que dire quand il compare l'impénitence de Capharnaüm à « la stupidité d'un cheval qui n'entend rien », quand les expressions « se remarier selon le Seigneur » lui semblent signifier « en tout bien, tout honneur » et lorsque enfin le « trône » des rois de l'Orient, dont il est question dans l'*Apocalypse*, ne lui paraît pouvoir mieux être assimilé qu'à un *sofa* ? L'émoi de Bossuet se devine ; ce n'était pas seulement la pureté de la langue, c'était la dignité de l'Écriture qui se trouvait atteinte [1]. Telles sont cependant les révolutions du goût et les vicissitudes de l'histoire littéraire. La passion de vérité qui a fait de Simon un *réaliste* par anticipation ne nous paraît pas moins noble que ses crudités et ses hardiesses ne sont savoureuses : quant à la dignité de l'Écriture, qu'est-ce donc qui peut y porter une plus fâcheuse atteinte que les atténuations ou les embellissements oratoires dont on s'avise parfois de la masquer ?

Avouons-le cependant : ce n'est pas au XVIIe siècle, cet âge d'or du goût tempéré et de l'érudition moyenne,

1. *1re Instr.* Remarque particulière, 12e passage.

qu'il faut demander d'apprécier un tel système de traduction. Ce parti pris d'indépendance et de trivialité, cette hardiesse à braver les conventions littéraires comme les formules consacrées de la théologie, tout cela pouvait paraître d'un attardé, d'un gothique contemporain des érudits de la Réforme. Nous y voyons aujourd'hui l'œuvre d'un novateur, et ce dont nous louons le plus la *Version de Trévoux* c'est d'avoir inauguré une méthode nouvelle, la méthode philologique, en plein règne des *Belles Infidèles*, ou, comme disait Racine, au temps de ces « bourreaux qui donnaient de l'esprit à Démosthène ». Il reste à voir comment, avec l'esprit grammatical, R. Simon a introduit l'esprit historique dans sa traduction. Héritier des Scaliger et des Casaubon, ou mieux encore, précurseur des Bœckh et des Müller, il fonde la connaissance du passé sur l'étude directe et approfondie des premiers textes : il fait, en un mot, la transition entre les grands érudits historiens de la Renaissance et les génies critiques de notre siècle, « qui n'ont pas cru qu'il y eût une autre voie que la philologie pour aborder au seuil de l'histoire ». Il ne sera pas moins intéressant de voir quel jugement Bossuet a porté sur cette partie de son entreprise.

II

On en était communément à croire au XVIIe siècle que les grammairiens et philologues ne s'occupent que des mots, tandis que les théologiens et philosophes traitent du fond des choses : Bossuet en particulier renvoie en toutes circonstances le traducteur de Trévoux « à son grec et à son hébreu », affirmant qu'il cache sous sa critique « une ignorance profonde de la tradition et de la théologie des Pères [1] ». Il serait difficile pourtant de citer beaucoup

1. *1re Instr.*, 7e passage.

d'ouvrages théologiques du temps qui supposent et impliquent autant de connaissances positives et de vues historiques que l'humble travail philologique de R. Simon.

Ce fut un principe de l'enseignement scolaire des choses religieuses au moyen âge de ne considérer l'Écriture que comme un simple catalogue d'arguments à l'appui des diverses thèses de la théologie. Trinité et Incarnation, Eucharistie et Pénitence, Communion des Saints et Purgatoire, il faut que tous les articles du dogme trouvent, en nombre fixe, des points d'appui scripturaires en tel lieu précis que la tradition pédagogique a une fois pour toutes déterminé. Ces preuves, soigneusement étiquetées et numérotées, sont passées des cahiers des étudiants dans les Manuels, on devine avec quelle autorité, due sans doute à leur provenance sacrée, mais aussi, on peut le croire, à leur commodité démonstrative. Ce savant édifice apologétique une fois construit, malheur à l'exégète téméraire qui s'aviserait non pas certes d'ébranler, mais d'examiner les étais qui le supportent, et de se demander si telle pièce ne porte pas à faux, si telle autre ne forme pas un vain ou nuisible échafaudage. R. Simon devait l'apprendre à ses dépens. Il avait remarqué par exemple, tout en reconnaissant que la divinité de J.-C. est prouvée par les passages les plus formels et les plus explicites du Nouveau Testament, que certains textes ne sont pas employés sans quelque inexactitude à cette démonstration. Lorsque l'ange dit à Marie : « Ce qui naîtra saint en vous sera nommé Fils de Dieu », il avait cru pouvoir affirmer, après le jésuite Maldonat, « que quand même J.-C. n'aurait point été Dieu, il serait appelé *saint* et même *Fils de Dieu* en ce lieu-ci, parce qu'il a été conçu du Saint-Esprit ». Il avait de même, dans une note sur Mathieu, glissé cette observation toute grammaticale que l'*adoration des mages* ne supposait pas nécessairement qu'ils avaient connu la nature divine de J.-C.,

étant bien certain que le mot *adorer*, dans les langues grec et latine, ne s'entend que d'un culte d'honneur et de vénération. Il faut entendre là-dessus Bossuet comparer R. Simon à Fauste Socin, l'associer aux plus subtils ennemis de la divinité du Christ, le convaincre de répandre parmi le peuple chrétien les doctrines les plus fausses et les plus pernicieuses [1]. Rien ne sert à l'exégète d'avoir fait ressortir la force de toutes les autres preuves scripturaires de la divinité du Christ.

De même, il ne lui servira pas davantage d'avoir ailleurs mis en lumière la signification théologique de tels miracles, de telles prophéties, s'il a le tort impardonnable de ne pas s'accorder avec les théologiens sur le nombre et la portée de toutes ces preuves. Il est dit dans saint Luc, après la conversion de Zachée : « Aujourd'hui cette maison a été sauvée. » R. Simon, s'appuyant sur ce fait bien connu que chez les anciens le père de famille représente la maison tout entière, met en note que J.-C. ne semble ici parler que de Zachée et non de tous ceux qui habitaient la maison. Sur quoi Bossuet condamne les critiques qui croient se montrer « plus déliés observateurs que les autres hommes, et trouvent de meilleur sens de ne pas croire tant de merveilles, ni que le monde se convertisse si facilement [2] ». Pourquoi aussi R. Simon s'avisait-il d'appliquer en exégèse le principe de moindre action et de faire en quelque manière l'économie des miracles ? Et comment autre part se risquait-il à porter atteinte à l'inventaire une fois dressé et authentiqué des prophéties messianiques, en paraissant douter que « la gloire de Dieu » contemplée par Isaïe, fût la personne même de J.-C. ? Quand saint Jean rappelle la vision d'Isaïe à propos du Sauveur, il semble faire une simple

1. *Ibid.*, 1er et 2e passages.
2. 1re *Instr.* Remarques générales, XII.

application ou *déras*, selon les principes communs des Pères de la Synagogue et des écrivains apostoliques. Tel était du moins le sentiment de R. Simon, et il l'appuyait de la leçon concordante de quelques manuscrits. « Leçon digne de mépris » lui sera-t-il hardiment répondu, et qu'on ne peut produire, encore moins approuver « sans se rendre coupable devant l'Église d'avoir voulu, à l'exemple des sociniens, affaiblir ses preuves les plus convaincantes pour la divinité de J.-C. [1] ».

Le critique, se fondant sur l'exégèse si libre et si souple des Pères de l'Église, ne s'était pas cru seulement dispensé de « presser » les textes de l'Écriture selon la méthode chère aux professeurs de l'École et d'en extraire jusqu'aux plus surprenantes précisions de la théologie moderne : il avait tenu pour licite de choisir ses autorités parmi les plus anciens docteurs de la foi, et à saint Augustin, il n'avait pas craint d'opposer, de préférer même parfois saint Jean Chrysostome. Il faut bien l'avouer, R. Simon était moliniste : esprit philosophique au sens le plus moderne du mot, il répugnait aux dures sentences de la prédestination augustinienne ; nourri de la lecture des Pères grecs, il goûtait vivement leur psychologie bienveillante, leur théodicée tempérée, leur morale profondément humaine. A l'école d'Antioche qu'il tenait particulièrement en estime, il n'avait pas emprunté seulement les principes d'une exégèse toute littérale, mais une conception quelque peu hellénique de la liberté de l'homme et de la justice de Dieu. Saint Augustin lisant dans l'Epître aux Romains : « Ceux qu'il a fortifiés, il les a aussi glorifiés, » entend ce dernier mot de la gloire éternelle à laquelle arriveront infailliblement, selon lui, tous les prédestinés. R. Simon, après Chrysostome, préfère l'entendre des dons du Saint-Esprit que reçoivent les baptisés en devenant enfants de

1. *1re Instr.* Remarques particulières, 9e passage.

Dieu. Dans la même Épître, saint Augustin lit : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü » et n'a pas de peine à y appuyer sa théorie de la prédestination. Le disciple de Chrysostome et de Grégoire de Nysse craignant, par une traduction trop littérale, d'intéresser le lecteur à Esaü plus qu'au Dieu de la Bible, croit pouvoir user d'une atténuation et donne cette traduction trop peu conforme, malheureusement, à ses propres principes exégétiques : « J'ai plus aimé Jacob qu'Esaü. » Ailleurs, quand J.-C., s'adressant à Capharnaüm, dit que les miracles dont cette ville a été témoin auraient suffi pour éclairer Sodome et la sauver, l'École s'applaudit de trouver là une belle illustration des doctrines augustiniennes, et montre victorieusement qu'aux uns ont manqué des grâces congrues, comme aux autres des grâces efficaces [1]. R. Simon ne voit pas si loin : pour lui c'est une simple manière de parler qui marque seulement la grande méchanceté des Juifs, et tandis que les thomistes développent à ce propos toute la métaphysique de la grâce, il résume l'apostrophe de Jésus par ce trait fort peu noble du langage populaire : « Si je disais cela à un cheval, il le comprendrait. » L'auteur des Histoires critiques connaissait trop bien l'ordinaire impétuosité du zèle théologique pour se dissimuler le scandale que causeraient les hardiesses molinistes de cette traduction. Avait-il cependant prévu la tempête qui allait s'abattre sur lui ? et, pour essuyer les qualifications les plus véhémentes qu'on eût entendues de mémoire de théologien, lui suffit-il de se dire que ses hérésies, pour notoires et monstrueuses qu'elles étaient, avaient pourtant échappé à l'œil singulièrement éveillé de ses approbateurs de Sorbonne ? Il put du moins se rendre compte une fois de plus qu'un théologien orthodoxe en trouve toujours un plus orthodoxe que lui pour le con-

1. 2e *Inst.*, 6e passage.

damner. Il eut encore une autre consolation. La Sorbonne en effet dut prendre sa part des anathèmes du prélat, quand R. Simon se vit convaincu d'avoir ébranlé les fondements mêmes du christianisme en rejetant la grâce congrue et la grâce efficace, en paraissant douter de la réprobation des petits enfants morts sans baptême [1], en commettant et en opposant les Pères entre eux, « au lieu de les concilier comme il est si facile [2] », en proposant enfin un système de traduction qui, par une manifeste corruption de l'Écriture, fait parler l'homme à la place du Saint-Esprit, et constitue ainsi le plus grand et le plus énorme des attentats, un attentat inouï jusqu'à présent parmi les fidèles [3] !

Hérétique, R. Simon l'était donc, sinon aux yeux de la Sorbonne et des Jésuites, du moins au jugement de Bossuet, par les propositions que venait d'extraire de son *Nouveau Testament* le zélé défenseur de la grâce augustinienne. Il l'était plus encore par son goût déclaré pour une école d'exégèse que Bossuet ne trouvait jamais de termes assez forts pour flétrir et réprouver, l'école socinienne. Et le moyen de le nier en effet ? R. Simon, partisan, comme on sait, de l'exégèse littérale, avait été amené à citer plus d'une fois avec quelque éloge les interprétations purement grammaticales d'un Grotius ; on l'avait même vu, d'accord (Bossuet disait : de complicité) avec le protestant Crellius, expliquer du pouvoir d'*absoudre* du péché ce que les Pères entendaient de la puissance d'*affermir* dans la grâce [4]. Son affectation à s'autoriser des hérétiques ne s'était pas encore arrêtée là : il avait, dans sa préface, traduit le *Versa est in statuam salis* de la Genèse par : « Elle devint comme une statue de sel, c'est-à-dire

1. 1re *Inst.*, Remontrance, 4e remarque, 2e question
2. 2e *Inst.*, 45e passage.
3. 1re *Inst.*, Remontrance, 4e remarque, 1re question.
4. *Ibid.*, Remontrance générale, IX.

immobile, » et cela, disait-il, sur la foi d'Aaron, « savant juif de la secte caraïte », comme s'il n'était pas du plus mauvais exemple d'autoriser les règles de la version par le témoignage d'un caraïte, c'est-à-dire d'un hérétique de la loi des Juifs [1]. L'exégète, confus du scandale qu'avait causé son caraïte, fit bien un carton pour supprimer la citation malencontreuse : il n'en resta pas moins à sa charge que la mauvaise curiosité avait pu du moins dans l'intervalle se satisfaire, et le venin s'insinuer dans les âmes.

Évidemment, Bossuet n'était plus au temps où l'étude directe des sources protestantes lui paraissait l'indispensable condition de toute controverse utile avec les dissidents : n'avait-il même pas, dans son beau livre de l'*Exposition de la doctrine catholique*, cherché à multiplier les points d'entente entre les communions si profondément séparées, et l'originalité unique de l'admirable *Histoire des Variations* à quoi se réduisait-elle en définitive, sinon à faire d'une collection savamment rassemblée de confessions de foi hétérodoxes le centre inexpugnable de la démonstration catholique? Avait-il jamais alors hésité à s'appuyer de l'autorité du docte Bullus, ou des aveux du ministre Ferry? et, parce qu'il se rencontrait avec des protestants sur des points de dogme, s'était-il embarrassé le moins du monde de défendre sa conception personnelle du magistère limité du Souverain Pontife ou les théories augustiniennes de la grâce? R. Simon n'avait donc pas besoin d'énumérer longuement tous les Pères de l'Église qui étudièrent les hérétiques, les citèrent souvent, les mirent à profit plus souvent encore : il n'avait qu'à produire l'exemple de Bossuet lui-même. S'il y eut jamais une tentative à la fois irénique et polémique, digne de faire pendant à l'*Exposition* et aux *Variations*, c'est bien

1. *1re Inst.*, Remontrance particulière, 3e passage.

la conception d'un *Nouveau Testament* à l'usage de toutes les communions chrétiennes, ayant la valeur d'une pièce diplomatique dans toutes les controverses, et s'il y avait lieu, dans les futurs traités de paix. Ce projet-là, si, de l'aveu de tous, Bossuet n'était pas l'homme qu'il fallait pour l'exécuter, pourquoi faire un crime à R. Simon de l'avoir conçu, et d'en avoir donné du moins une non méprisable ébauche ?

Un La Rochefoucault, pour juger un adversaire dont l'âge apparemment n'avait pu épargner tout le génie, eût fait remarquer peut-être que le jugement baisse avec le mérite, ou que la sévérité des vieillards les console parfois de leur impuissance. R. Simon, plus brutal, traduisit une impression qui ne paraît pas avoir été seulement la sienne, par cette boutade quelque peu irrévérencieuse : « Il faut le laisser mourir, il n'ira pas loin, » et l'abbé Le Dieu, qui nous rapporte le mot [1], non sans scandale, est bien obligé de reconnaître que l'évêque de Meaux, dans cette affaire, a contre lui tout le monde [2]. Comme on était loin du temps où Bossuet n'avait qu'un mot à dire à Le Tellier pour supprimer l'*Histoire Critique !* C'était aujourd'hui le chancelier de la modeste principauté de Dombes, M. de Malézieu, qui se permettait de prendre publiquement la défense de R. Simon, et, tandis que jadis on entendait La Reynie répéter docilement sur la foi de l'évêque que les critiques de l'espèce de Simon sont les fléaux de l'État, la dénonciation de ce nouvel « amas d'impiétés » n'était plus accueillie cette fois que d'une oreille quelque peu défiante, avec des respects passablement ironiques.

«... Je vois clairement, lui écrivait Malézieux, qu'il eût été à souhaiter que vous eussiez fait votre examen avant

1. Journal de Le Dieu, 11, 347.
2. *Ibid.*, 11, 353.

notre édition ; mais après tout, Monseigneur, que pouvaient faire de mieux le souverain de Dombes et son chancelier que de prendre des examinateurs de votre main et de celle de M. le cardinal de Noailles ? Et quels examinateurs encore ! des professeurs de théologie, que vous nous avez indiqués par distinction, qui après avoir lu cet ouvrage pendant une année entière, nous ont dit et fait dire vingt fois, avant qu'on l'imprimât, que c'était un livre excellent, et qu'ils le soutiendraient comme leur propre ouvrage [1]. »

Pontchartrain, le chancelier de France, allait plus loin encore : il refusait de laisser paraître les écrits de Bossuet contre R. Simon sans l'approbation des censeurs, et le docteur qu'il avait commis à cet effet se trouvait être, par un singulier retour des vicissitudes théologiques, ce même Pirot que Bossuet avait si énergiquement fait repentir de l'approbation donnée à l'*Histoire Critique!* Quant aux docteurs, ils ne le cédaient pas en audace aux magistrats. L'examinateur du *Nouveau Testament de Trévoux*, Bourret, est un type accompli de Sorbonniste grave, éclairé, scrupuleux : dans ses lettres aux amis de Bossuet, il se défend de toutes ses forces de prétendre se mesurer avec l'évêque qu'il regarde « comme le plus fort théologien du siècle ». Mais il ne se cache pas d'éprouver pour R. Simon des sentiments bien différents des siens ; il se refuse nettement à agir contre la fidélité qu'il lui doit, et déclare qu'il n'y a pas d'autre moyen de terminer le différend que de faire examiner le livre par quelque autre docteur « agréable, ajoute-t-il, d'un ton de révérence quasi plaisante, à mondit Seigneur, d'où résultera le bien de l'Église, comme je l'espère » [2]. Un autre, avec toutes les marques de la plus profonde déférence, fait parvenir à

1. 25 mai, 1702, Bossuet, Lettres diverses.
2. 30 juillet, 1702, *ibid.*

Bossuet des remarques de simple grammaire qui vont contre quelques-unes de ses thèses théologiques les plus chères [1]. Mais celui qu'il importe le plus d'entendre dans cette consultation de théologiens de Sorbonne, c'est Bertin, un ami de Bossuet, qui ne craint pas de plaider en face de l'évêque prêt à lancer la foudre et l'anathème « la bonne foi » du malheureux critique : « J'ai même de la peine à croire qu'il se soit jamais formé aucun système suspect, et qu'il l'ait voulu établir dans ses écrits. Je croirais plutôt qu'il n'a pensé qu'à faire des recherches et des remarques dont il laissait le jugement au lecteur [2]. » Puis, d'un air en apparence fort détaché, il en vient au grand grief de Bossuet, l'interprétation nouvelle de tels passages du Nouveau Testament. Oui, il faut interpréter l'Écriture selon le consentement unanime des théologiens : cette règle est l'unique fondement de la bonne théologie. Mais alors, voilà le bon docteur pris de soudains scrupules : « Cette règle étant si constante, comment est-il arrivé dans l'Église qu'on n'ait point fait difficulté de quitter sur le péché originel une tradition unanime de treize siècles pour embrasser la nouvelle opinion de l'Immaculée Conception ? » La question eût pu déjà paraître assez malencontreuse ; mais est-ce que l'ingénu docteur de Sorbonne ne s'avisait pas de la compliquer d'un cas de conscience autrement embarrassant ? Après avoir rappelé à Bossuet que l'entrée de la Faculté de théologie est interdite à quiconque ne jure pas de soutenir la thèse de l'Immaculée Conception, il déclare que plusieurs jeunes théologiens, se fondant sur la doctrine du *consentement unanime* chère à Bossuet, n'osent prendre des degrés en Sorbonne à cause de ce serment. « Depuis huit jours, ajoute-t-il, il y en a un qui m'est venu demander

1. Lettre de M. Capperonier, licencié en théologie, sur le sens du verbe γίγνομαι, *ibid.*
2. 3 mai, 1702, *ibid.*

confidemment ce que je pensais sur ce sujet... Je n'ai su que lui répondre; et si j'osais, Monseigneur, je vous supplierais de m'aider à déterminer ce jeune écolier, qui, au jugement de ses maîtres, n'est pas un des moindres sujets qui pourraient entrer dans la Faculté. » R. Simon, qui avait le goût des vives ripostes et des savantes parades, ne dut pas médiocrement apprécier l'escrime théologique de cet imprévu défenseur, et le moyen de croire que la galerie, déjà si peu favorable à l'évêque vieillissant, ne se soit pas rangée du côté de ces subtils jouteurs? Le grand orateur avait eu certes ses jours de triomphe et de domination inconstestés, et l'on aime à se rappeler par quelle coïncidence heureuse ces années de gloire se rencontrèrent avec les moments éclatants d'un règne dout il fut l'ornement le plus pur. Restaient maintenant à traverser les années mélancoliques de la fin, et l'indifférence, pour ne pas dire l'hostilité, de la haute société religieuse, se trouvait annoncer, à peine quelques années d'avance, l'isolement des derniers jours du grand roi, et le morne silence de la fin sur la route funèbre de Saint-Denis.

Pour nous, plus heureux que ces contemporains qu'a pu fatiguer une si longue et si souveraine domination, nous sommes placés à une juste distance pour apprécier en Bossuet les plus beaux dons du caractère et du génie. L'esprit critique, acquis à l'école de R. Simon, n'y est peut-être pas, tout compte fait, moins favorable. Aussi bien, si rien ne discrédite plus sûrement une œuvre qu'une admiration confuse et imprécise, rien n'en sert mieux les intérêts que l'exact départ de ses défauts et de ses mérites, le sentiment des conditions très complexes qui l'entourent et la déterminent, la critique, en un mot, avec tout ce qu'elle peut comporter de distinctions, de nuances et de réserves. Quand une certaine sévérité de goût n'aiguiserait pas nos jouissances esthétiques, l'admi-

ration n'a-t-elle pas aussi sa probité? Et puis, le moyen de ne pas voir que c'est à de certains manques que tiennent précisément certaines qualités? et le grand avantage de substituer quelque éblouissant et vague halo à une si nette et si vivante physionomie? Quand on sait goûter à son prix cette *imperatoria virtus* qui fait la théologie de Bossuet si combative, sa polémique si véhémente, ses anathèmes si foudroyants, on ne songe pas à lui demander cette bénignité d'humeur que comportent mal, il faut bien l'avouer, de si ardentes et si impétueuses convictions. Pour peu qu'on sache jouir de cette imagination lyrique et de cette maîtrise de la langue, qui font l'artiste proprement incomparable, on ne se met pas en peine de rechercher dans son œuvre et cette variété de connaissances, et cette étendue d'idées, et cette pénétration de regard qu'ont pu revendiquer tant d'esprits d'un rang littéraire infiniment moins élevé. On n'a même pas la force de regretter les emportements d'une orthodoxie quelque peu étroite et soupçonneuse, quand on sait y voir la rançon de si uniques beautés : le génie théologique a eu si rarement la bonne fortune de rencontrer l'éloquence dans ses qualifications doctrinales que R. Simon lui-même, à l'excommunication près, eût été fâché sans doute d'inspirer un moins imposant réquisitoire. Peu de causes, après tout, méritaient mieux un tel honneur, et la critique elle-même, son fondateur s'en doutait bien sans doute, devait si peu souffrir de ces retentissants anathèmes !

Paris.

(*A suivre.*) HENRI MARGIVAL.

LE PATRIOTISME DE PRUDENCE

Symmaque, dans sa Relation célèbre présentée à Valentinien II pour la restauration de l'autel de la Victoire, accusa les chrétiens de manquer de patriotisme [1]. A vingt ans de distance deux hommes de naissance et de condition différentes protestèrent contre ce reproche avec une même énergie : saint Ambroise et Prudence. La même ardeur patriotique se retrouve chez l'un et chez l'autre, la même sincérité dans les protestations de dévouement à l'État. L'évêque de Milan et le fonctionnaire espagnol parlent au nom de leurs coreligionnaires, ils expriment les sentiments communs aux chrétiens des provinces occidentales qui, durant la plus grande partie du

1. Le patriotisme des chrétiens sujets de l'Empire au IVe siècle a été contesté par Paul Albert dans sa thèse latine, *De Poesi christiana*, 1858. M. Puech dans son étude sur Prudence (Paris, Hachette, 1888) reconnaît que les chrétiens des provinces occidentales surtout, Italiens, Gaulois, Espagnols, furent dévoués à l'Empire romain, mais il essaie d'établir que les évêques ne partageaient pas les sentiments des simples fidèles, qu'ils n'acceptaient point les institutions de la cité antique, et que leur patriotisme n'était autre chose qu'une habileté politique, un moyen de gagner la foule et de rassurer les empereurs. En 1891, dans son livre intitulé : *La Fin du paganisme*, M. Gaston Boissier montre l'union du catholicisme et des traditions romaines chez les écrivains du IVe siècle, il conclut à la sincérité de leur patriotisme et déclare les chrétiens non responsables de la chute de l'Empire ; voyez notamment t. II, l. VI, ch. 3. — Cf. encore sur Prudence Faguet, *De Aurelii Prudentii Clementis carminibus lyricis*. Thèse, Paris, 1883 ; Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Stuttgart, 1891 ; Ebert, *Geschichte der christlich-lateinischen Litteratur*, Leipzig, 1874. — Sur saint Ambroise R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, Paris 1891 ; Duc de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IVe siècle*, Paris, 1866 ; *Saint Ambroise*, Paris, 1899.

IVe siècle et surtout au temps de Théodose, furent des sujets fidèles de l'Empire romain. Depuis la conversion de Constantin, la paix est assurée entre l'Église et l'Empire. Une fusion déjà commencée aux siècles précédents se poursuit et s'accélère entre l'antiquité et le christianisme, entre le patriotisme romain et la foi chrétienne. Cette fusion est déjà sensible en saint Jérôme, chez qui elle est, pour ainsi dire involontaire, elle est très maninifeste chez Damase et saint Ambroise, elle devient parfaite chez Prudence, mais quelques années plns tard, quand saint Augustin écrit la *Cité de Dieu*, les éléments divers jadis fondus tendent à se séparer.

Par son éducation, par sa vie de fonctionnaire de l'Empire, par les hautes dignités qui lui furent probablement accordées, Prudence se trouva dans les conditions les plus avantageuses pour réaliser plus pleinement encore que Jérôme, Ambroise et Augustin le type parfait du patriote chrétien. Nous allons essayer, dans la mesure où le permet la lecture de ses poèmes, d'analyser ce sentiment patriotique, à la fois romain et chrétien, qu'il a si souvent et si heureusement exprimé.

En lisant la Relation de Symmaque et sa réfutation par saint Ambroise, certaines lettres de saint Jérôme ou de saint Augustin, les poèmes de Claudien et de Paulin de Nole on peut se faire une idée assez exacte du patriotisme romain à la fin du IVe siècle.

Le sentiment patriotique à cette époque peut, à notre avis, se résoudre en deux autres sentiments plus simples : d'une part, l'amour de Rome considérée comme capitale du monde, de l'autre l'amour et le respect des institutions et des traditions romaines.

L'amour de Rome se manifestait en ce qu'il dominait au moins chez les peuples de l'Occident l'esprit provincial. Les citoyens romains de la Gaule, de l'Espagne, de l'Afrique savaient au besoin sacrifier les intérêts de leur province à

l'intérêt plus général de l'Empire romain. Il se manifestait encore par la croyance à l'influence civilisatrice de Rome, aux bienfaits de la *pax romana*, enfin par la foi en l'éternité de la domination romaine. Cet amour pour Rome se doublait de mépris et parfois de haine pour les étrangers, pour les barbares, pour quiconque échappait à la domination et à l'influence civilisatrice de la Ville par excellence.

L'amour des institutions et des traditions romaines, en un mot l'esprit conservateur se révélait par une application constante à sauver la plus grande partie de l'héritage du passé, à ne réclamer que les changements indispensables, à reproduire soigneusement dans les œuvres littéraires le style, le vocabulaire et les procédés de composition des écrivains classiques.

Ces deux sentiments se retrouvent dans les poésies de Prudence : il les exprime en son nom, il les fait siens pour ainsi dire. Mais il sait les accommoder aux exigences de sa foi, il christianise le Credo du patriotisme romain avec une aisance merveilleuse, une facilité presque instinctive. Ses pensées à la fois romaines et chrétiennes, son style classique et en même temps original prouvent l'union intime qui s'opère dans son esprit entre la foi et le patriotisme.

I

PRUDENCE ET ROME CONSIDÉRÉE COMME CAPITALE DU MONDE

Ce qui caractérise tout d'abord et d'une façon plus particulière le patriotisme de Prudence et de ses contemporains, c'est qu'ils subordonnent à l'amour de Rome l'amour très vif pourtant qu'ils ont pour leur province. C'est là un sentiment nouveau, ou, plus justement, renouvelé[1]. La vie provinciale au IVe siècle a acquis, grâce au

1. Puech, *Prudence*, ch. Ier.

christianisme, une intensité plus grande. Aux premiers siècles de l'Empire, les provinciaux qui vinrent se fixer à Rome, les Sénèques ou Lucain, semblent n'avoir pas regretté leur pays d'origine. Si Martial eut recours à la générosité de Pline le Jeune pour se faire « rapatrier » à Bilbilis, n'en concluons pas qu'il avait la nostalgie de la terre natale. Aigri, découragé, il quitta par dépit une ville qui n'avait pas su l'apprécier. Les fonctionnaires de l'Empire ne connaissaient guère l'esprit provincial ; qu'ils fussent de l'ordre équestre ou de l'ordre sénatorial, ils voyageaient sans cesse d'une province à l'autre. Les inscriptions nous apprennent que chaque dignité nouvelle nouvelle les contraignait à un déplacement. Voilà pourquoi au cours de leurs pérégrinations, ils fixaient toujours les yeux sur Rome, où de hautes fonctions seraient un jour la récompense de leur vie agitée.

Prudence n'a point connu cette existence nomade. La sévérité administrative se relâchait de son temps : il fut deux fois gouverneur de la Tarraconaise, son pays natal. Il y eut un foyer, peut-être une famille, et pendant son voyage à Rome le souvenir de sa maison délaissée l'inquiétait :

Et post terga domum dubia sub sorte relictam[1].

Par religion aussi l'Espagne lui était chère, Dieu l'avait sanctifiée par le sang de tant de martyrs[2] ! Les flammes du bûcher de Fructueux avaient brillé dans l' « heureuse Tarragone ». Après Carthage et Rome, aucune ville ne comptait plus de martyrs que Saragosse[3].

Mais cet amour pour l'Espagne, si grand qu'il puisse être, cède à son amour pour Rome. « Au dessus de toutes

1. *Peristephanon*, IX, v. 103. Cet ouvrage est cité dans la suite par *P.*
2. *P.*, VI, v. 1 et sq.
3. *P.*, IV, v. 61, 64. Cf. 71, 72

ces villes chéries, dit M. G. Boissier [1], auxquelles l'attachent les habitudes et les amitiés, il y en a une qui plane et domine, qui, quoiqu'aperçue de plus bas et de moins près, comme dans un nimbe rayonnant, ne tient pas une moindre place dans ses affections, c'est Rome ». Il la saluait avant de la connaître. « Trois et quatre et sept fois heureux, disait-il, celui qui habite la grande Ville ». Il ne brûlait pas seulement du désir de voir sur le sol romain les traces du sang de saint Laurent [2], il aimait à rappeler que Rome est le siège du Sénat, « la plus belle lumière du monde, *pulcherrima mundi lumina* [3] », lumière plus brillante encore depuis le règne de Théodose, qui vit les sénateurs déposer les dépouilles pontificales et revêtir la tunique blanche de la piété [4].

Une sorte d'équilibre s'établit en son esprit entre l'amour de l'Espagne et l'amour de Rome. L'un se subordonne à l'autre sans en être atténué. Prudence sent comme par instinct que le sort, le bonheur de l'Espagne dépendent du sort, du bonheur de Rome, aussi est-ce Rome qui tient la première place dans ses affections. Mais il entend que l'Espagne ait ses libertés, qu'elle honore ses propres saints en même temps que les Laurent et les Hippolyte. Il rêvait sans doute, comme le suppose M. Gaston Boissier, « une situation politique où les divers peuples jouiraient de leur indépendance sans compromettre tout à fait l'unité de l'Empire [5] ».

Ainsi l'esprit provincial et l'amour de l'unité romaine se concilient dans l'esprit de Prudence. Il se fait romain, mais il ne cesse pas d'être Espagnol.

Ses contemporains ont cherché eux aussi à concilier

1. *Fin du Paganisme*, t. II, p. 161, 163.
2. *P.*, II, 529. — *P.*, II, 546, 547.
3. *Contra Symmachum*, I, 545. Ouvrage cité dans la suite par *C. S.*
4. *C. S.*, I, 547, 548.
5. *Fin du paganisme*, t. II, p. 163.

l'amour du sol natal avec celui de Rome; si cette union est moins parfaite chez eux, elle n'en reste pas moins très visible. Claudien, quoique né à Alexandrie, étranger par sa naissance, mais romain d'éducation, salue Rome avec enthousiasme et parle fort peu de son pays d'origine. Il s'indigne à ce souvenir humiliant que lors de l'invasion des Goths l'Empire faillit être porté en Gaule, que peu s'en fallut que le tronc ne survécut à la tête [1].

> Scilicet Arctois concessa gentibus Urbe
> Considet regnum Rhodano, capitique superstes
> Truncus erit.

De même quand saint Augustin défend si courageusement Hippone contre les Vandales, il cherche sans doute à éviter la ruine de sa ville épiscopale et le massacre des habitants. Mais une pensée plus haute le soutient. Il a la consolation de lutter jusqu'à la mort pour retarder le démembrement de l'Empire et pour sauver la civilisation qui va périr avec lui.

Prudence fut donc l'interprète d'un état d'esprit général, à la fin du IVe siècle, mais qui, d'ailleurs, devait être de peu de durée. Après l'invasion d'Alaric, l'amour de Rome s'éteignit chez les provinciaux, et quelques années après la mort de Prudence, un autre Espagnol, Paul Orose, chrétien ardent lui aussi, mais patriote désabusé, se plaint de ce que le bonheur d'une seule ville ait fait le malheur de toutes les autres. Il rappelle aux Espagnols que leurs ancêtres ont lutté deux siècles pour conserver leur indépendance et il les engage à suivre l'exemple de Sertorius [2].

D'où venait à Prudence et à ses contemporains cet amour de Rome dominant l'amour du sol natal? C'est

1. Claudien, *De bello getico*.
2. Orose, liv. V, début.

qu'en dépit de l'anarchie politique, Rome étendait sur les pays conquis son influence bienfaisante, c'est qu'en dépit des efforts des barbares et des luttes sur les frontières, les provinces conservaient un calme relatif. Aussi tous les patriotes du IVe siècle célèbrent-ils l'influence civilisatrice de Rome. Depuis les dernières années de la République et le principat d'Auguste, les Romains s'étaient accoutumés à considérer leurs vastes conquêtes comme le triomphe définitif de la civilisation sur la barbarie. Horace aime à énumérer dans ses vers les peuples ennemis de Rome qu' « une chaîne tardive a enfin domptés » [1], et Virgile dans un passage fameux de l'Énéïde célèbre la mission pacifique confiée par les dieux aux descendants d'Énée :

> Hæ tibi erunt artes, pacisque imponere morem
> Parcere subjectis et debellare superbos [2].

Les chrétiens des trois premiers siècles purent craindre parfois sous le règne scandaleux de certains empereurs que l'influence romaine sur les nations soumises ne tendît à les dépraver. Mais au IVe siècle, ce sentiment a disparu et l'on reconnaît dans les poésies chrétiennes de l'époque l'écho de l'enthousiasme virgilien.

Prudence, en toute sincérité, fait l'éloge de la paix « mère des vertus et but suprême des travaux, récompense des guerres achevées et des périls surmontés, gloire du ciel, soutien des choses terrestres ».

> Pax plenum virtutis opus, pax summa laborum :
> Pax belli exacti pretium est, pretiumque pericli
> Sidera pace vigent; consistunt terrena pace
> Nil placitum ines pace Deo [3].

Il sait maintenant quelle est la raison divine de cette

1. Horace, *Carm.*, III, 8, v. 22. Cf. III, 3.
2. *Æn.*, VI, 852-3.
3. *Psychomachia*, 769-772

« pax romana » qui inquiéta les premiers chrétiens Après la conversion rapide de Rome au catholicisme, une théorie nouvelle et hardie s'est formée au IVe siècle. C'est le plan de l'histoire universelle qui déjà se dessine à mesure que les chrétiens prennent une conscience plus nette du rôle d'un Dieu-Providence. Saint Ambroise signale déjà, dans l'oraison funèbre de Théodose et dans ses lettres, une intervention divine dans les destinées de l'Empire, et saint Augustin, dans *la Cité de Dieu*, donnera à ces idées alors fort en vogue la rigueur logique d'un système. Avant lui, Prudence nous présente à deux reprises cette théorie de l'histoire universelle qui réconciliait sa foi et son patriotisme.

Dans sa prière [1] pour la conversion de Rome, saint Laurent annonce à ses juges que les conquêtes romaines ont été voulues par Dieu afin d'établir dans tout l'univers l'unité de lois et de langue, qui devait faciliter la diffusion du christianisme :

Hoc destinatum quo magis
Jus Christiani nominis
Quodcumque terrarum jacet
Uno illigaret vinculo [2].

Quelques années plus tard, revendiquant pour le Christ la gloire des conquêtes romaines, Prudence rappelait en très beaux vers la mission providentielle de Rome [3] : « Pour mettre un frein à la rage universelle des nations, Dieu leur apprit à incliner leurs têtes sous un même joug. Ils devinrent tous Romains les peuples qu'arrosent le Rhin et le Danube et le Tage qui roule de l'or et l'Hèbre au vaste cours, ceux au milieu desquels coule le Tibre, ceux que nourrit le Gange ou qui se baignent dans les

1. *P.*, II, 413, 484.
2. *P.*, II, 429 et sq.
3. *C. S.*, II, 600, 608, 615-618. Cf. *ibid.*, 757-8.

bouches du Nil tiède. La communauté des droits les a faits égaux, un même nom les a réunis et par des liens communs les a rendus frères... Ils concluent des alliances et s'unissent par des mariages; c'est ainsi que le sang des uns et des autres se mêle, et que de tant de nations, il s'est formé un seul peuple ». Maintenant que la paix et Rome règnent sur la terre, le Christ peut descendre dans les âmes « la vie s'équilibre, les pensées se fixent, et Dieu descend dans les cœurs soumis à un seul maître » [1].

Prudence ne voit donc aucun antagonisme entre l'influence chrétienne et l'influence romaine, bien au contraire les conquêtes romaines ont servi à la diffusion du christianisme et la *pax romana* a favorisé ses progrès.

Dans les derniers livres de la *Cité de Dieu*, saint Augustin développe cette idée d'une intervention providentielle dans l'histoire de l'humanité [2]. Il étudie la succession des Empires et remontant plus haut que Prudence ne l'avait fait, il montre la venue du Christ préparée depuis les premiers âges du monde. Les païens concevaient eux aussi une philosophie religieuse de l'histoire universelle. En faisant l'éloge du deuxième consulat de Stilichon, Claudien [3] retrace à son tour la suite des vieux empires que le luxe ou l'orgueil ont abattus. Sur leurs ruines s'élève la domination de Rome, les guerriers romains sont vainqueurs de tous les peuples, ils portent leurs armes par-delà les mers jusqu'en Bretagne et le poète chante en vers enthousiastes le triomphe de la paix et de la civilisation :

> Hæc est in gremium victos quæ sola recepit
> Humanumque genus communi nomine fovet
> Matris, non dominæ, ritu; civesque vocavit
> Quos domuit, nexuque pio longinqua revinxit.

1. *C. S.*, II, 632.
2. *De civit. Dei*, lib. X et sq.
3. Claudien, *Éloge de Stilichon*, III, 74 et sq. Cf. *Ibid.*, 55-65.

Quelques années plus tard, le païen Rutilius résume tous ces sentiments en cette formule concise que la postérité a retenue :

Urbem fecisti quod prius orbis erat [1].

Ainsi chrétiens et païens avaient sur la mission providentielle de Rome des idées semblables. Ce qui est fort à remarquer, c'est que les païens attribuaient volontiers à leurs dieux le succès des guerres d'autrefois ou des batailles récentes. Mars est aux yeux de Claudien le véritable vainqueur de la journée de Pollentia [2] :

Quis Musis ipsoque licet Pæane recepto
Enarrare queat quantum Gradivus in illa
Luce suae dederit fundator originis Urbi.

Les chrétiens ne sont pas aussi modestes. Ils défendent dans les événements historiques la part de la libre énergie des hommes. Ce n'est point par des sacrifices, mais par leur courage, dit saint Ambroise prenant contre Symmaque la défense des vieux héros de Rome, que Camille et Scipion ont triomphé de leurs ennemis [3]. C'est Manlius Capitolinus qui repoussa les Gaulois du Capitole. « Où donc était alors Jupiter? Parlait-il dans le corps d'une oie[4]? »

Prudence reprend avec plus d'éclat au deuxième livre contre Symmaque l'argumentation de l'évêque de Milan : « Je ne supporte pas, dit-il, que la gloire romaine, que les guerres soutenues par de nobles efforts, que les surnoms gagnés au prix de tant de sang soient ainsi raillés. Il fait tort aux légions invincibles et diminue l'honneur de Rome celui qui rend grâce à Vénus de tous les exploits, c'est enlever leur palme aux vaiqueurs. C'est donc en vain

1. Rutilius, *Itin.*, 63.
2. *De bello getico.*
3. Saint Ambroise, 2e *lettre à Valentinien*, ch. IV, V, VI, VII.
4. *Ibid.*, ch. V.

que nous admirons au sommet des arcs de triomphe les quadriges et les chefs qu'y s'y tiennent, les Fabricius, les Curius, ici les Drusus, là les Camille, c'est en vain qu'au-dessous des pieds des triomphateurs nous voyons les captifs, fléchissant le genou, conduits sous le joug, les mains liées derrière le dos; c'est en vain que nous voyons suspendus aux arbres les trophées d'armes brisées, si Brennus, Antiochus, Persée, Pyrrhus, Mithridate ont été vaincus par Flora, Matuta, Cérès et Laurentina » [1].

Tels sont les sentiments de Prudence sur la domination romaine. Il la considère comme l'œuvre de Dieu, mais il tient compte des héros qui l'ont étendue par le monde et rend hommage à leur valeur. C'est ainsi qu'il a le droit de se dire plus patriote que Symmaque lui-même. Et ici encore il exprime la pensée de ses contemporains; les chrétiens d'alors ne redoutaient pas pour le christianisme la puissance de Rome. L'influence chrétienne et l'influence romaine se confondaient désormais : tel était le dessein de Dieu. Mais quelques années après l'invasion d'Alaric et la prise de Rome, bien des illusions se sont évanouies. Quand saint Augustin écrit les premiers livres de la *Cité de Dieu* après 416, il croit encore aux desseins de la Providence sur Rome. Mais il se demande déjà si le Dieu « unique et terrible » qui gouverne les événements au gré de sa volonté n'a point choisi Rome pour accomplir sa justice plutôt que pour répandre ses miséricordes. « Faire la guerre à ses voisins, soumettre, écraser des nations et seulement pour satisfaire son ambition, qu'est-ce autre chose que du brigandage en grand? » Voilà les premiers doutes sur la légitimité des conquêtes romaines. Un tel langage eût bien surpris Prudence et les autres chrétiens sujets de Théodose.

Cet enthousiasme pour l'influence civilisatrice de Rome

1. *C. S.*, II, 550, 563. Cf. Puech, p. 229 et *C. S.*, II, 23, 25.

si vif chez Prudence et ses contemporains tenait à un sentiment plus général, je veux parler de la foi en l'éternité de Rome. Les écrivains du temps de la République promettaient déjà à leur patrie l'immortalité. Au siècle d'Auguste, cette promesse est renouvelée en maint passage de Virgile, de Tite-Live, d'Ovide, d'Horace, de Tibulle [1]. Elle devient sous l'empire un dogme véritable, et de Tacite à Claudien il n'est aucun auteur païen qui se soit figuré le monde privé de la domination romaine.

Quelques chrétiens subissant l'influence des traditions étrangères refusent de croire aux destinées éternelles de l'empire, « qui a ruiné le monde par les tributs qu'il levait de toutes parts ». Le Syrien Commodien qui vécut peut-être en Occident et s'y considéra comme un émigré, prophétisait la chute et la dévastation de Rome.

Luget in æternum, quae se jactabat æternam [2].

Le classique Juvencus lui-même qui traduisait le Nouveau Testament avec des centons de Virgile ne crut pas pas lui non plus a l'éternité de Rome :

Immortale nihil mundi compage tenetur
Non orbis, non regna hominum, non aurea Roma.

Au IVe siècle plus de discordances sur ce point parmi les chrétiens. La ville qui avait pacifié le monde et contribué si efficacement à la diffusion de l'Évangile s'était enfin convertie presque tout entière et devenait le plus ferme appui de la religion du Christ. Comme les Juifs autrefois disaient la Jérusalem céleste pour désigner le ciel, Prudence dit à son tour : la Rome céleste [3].

1. Virg. *Æn.* 1, 278, IX, 548; T. Live. XXVII, 28, 11; Tib., 2, 5,
2. *Carm. Apol.*, 923.
3. *P.* II, 559.

C'est l'époque où l'autorité morale du grand évêque de Milan s'exerce sur tout l'Occident. Saint Ambroise dirige la politique de Gratien, puis de Valentinien II, il peut imposer à Théodose après le massacre de Thessalonique une pénitence publique. Bientôt dans un langage étrange et saisissant, il proclame l'union indissoluble de l'Église et de l'Empire, « le mariage du Christ et de Rome ». Les circonstances étaient d'ailleurs solennelles, Théodose venait de mourir laissant l'empire divisé et l'évêque de Milan prononçait l'oraison funèbre du grand monarque. Faisant allusion au clou de la Croix de Jésus-Christ retrouvé par Hélène et envoyé à Constantin qui l'avait enchâssé dans son diadème : « O clou sacré, s'écriait-il, devenu véritablement le clou qui tient cet empire de Rome à qui le monde obéit. O digne ornement du front des souverains qui fait des prédicateurs de ceux qui étaient des persécuteurs : *Bonus itaque clavus imperii Romani qui totum regit orbem ac vestit principum frontem, ut sint praedicatores, qui persecutores esse consueverant* [1]. »

Il semble qu'à cette époque on en soit venu à identifier l'Église et l'Empire, à les considérer comme liés désormais l'un à l'autre. Certainement Théodose et saint Ambroise n'auraient pas lutté avec tant d'énergie pour maintenir l'unité romaine et préserver les frontières des invasions barbares, s'ils n'avaient été persuadés qu'ils travaillaient en même temps pour le Christ et pour Rome, s'ils n'avaient confondu le salut de leurs âmes avec celui de la patrie.

Dans les poèmes de Prudence, cette identification de l'Église et de Rome est nettement affirmée. « Monte sur ton char triomphal, dit-il à Honorius, recueille les dépouilles des Gètes et viens ici à Rome sous la conduite du Christ [2] ». Dans un autre passage, il rappelle que

1. De Broglie, *l'Église et l'Emp. au IVe s.*, p. 422.
2. *C. S.* II, v. 730, 731.

Théodose a ouvert aux Romains le royaume éternel du Ciel par les conversions qui se sont multipliées sous son règne :

rem Quirini
Assuescit supero pollere in sæcula regno [1].

Mais par cela même qu'il unit Rome à l'Église il lui assura l'éternité sur la terre, et Prudence ajoute, s'inspirant de Virgile [2] :

Denique nec metas statuit, nec tempora ponit
Imperium sine fine docet, ne Romula virtus
Jam sit anus, norit ne gloria parta senectam [3].

Ce passage est caractéristique, il nous montre que Prudence croit avec une foi solide à la protection éternelle du Christ sur Rome au ciel comme sur la terre. Il nous aide en même temps à comprendre dans ses œuvres la vivacité du patriotisme. Parce qu'il croit, en bon chrétien, à l'éternité de l'Église, il croit avec une absolue confiance à l'éternité de l'Empire. Voici Rome personnifiée, qui, s'adressant aux jeunes empereurs Honorius et Arcadius, témoigne elle-même de sa jeunesse éternelle :

O clari salvete duces, generosa propago
Principis invicti, sub quo senium omne renascens
Deposui, vidique meam flavescere rursus
Canitiem, nam, cum mortalia cuncta vetustas
Imminuat, mihi longa dies aliud parit aevum ;
Quare, vivendo diu, didici contemnere finem [4].

Le patriotisme de Prudence est plus confiant que celui de Symmaque. Symmaque est un doux optimiste qui croit volontiers que la civilisation a toujours raison de la

1. *C. S.* I, 540, 541.
2. *Æn.* 1, 282.
3. *C. S.* I, 542-544.
4. *C. S.* II, 654, 659.

barbarie. « Nous vivons, dit-il, dans un siècle ami de la vertu [1] ». Cependant il a des jours d'inquiétude et se lamente parfois sur la décadence de l'Empire. Il avoue que Rome décline parce qu'elle a abandonné le culte des dieux indigètes. Il s'attriste de voir l'autel de la Victoire enlevé de la Curie et redoute que de grands malheurs ne punissent ce sacrilège. Prudence profite de ces craintes pour prendre avantage sur lui. Comment la destruction d'un vain simulacre pourrait-elle amener la ruine de Rome? Une telle frayeur prouve un patriotisme chancelant [2].

La disette qui se produit en 384 après la suppression de l'Autel épouvante le pieux Symmaque. A travers le style précieux et compassé de sa Relation on devine ses angoisses : « La lourdeur de l'atmosphère causa cette sté-
« rilité, les arbres fruitiers périrent, et de nouveau la
« détresse de la plèbe rustique se précipita vers les
« arbres de Dodone. Les provinces souffrirent-elles jamais
« des maux pareils au temps où les ministres de la reli-
« gion avaient l'honneur d'une subvention publique ? [3] »
Prudence s'indigne de ces plaintes. Les disettes sont des phénomènes d'ordre naturel et d'ailleurs fort rares. Jamais l'Empire ne fut plus florisssant que depuis cette époque, jamais l'industrie et le commerce n'eurent une plus grande activité. Et le poète prolonge à plaisir la description des prospérités présentes [4] :

> Quantos quaeque ferat fructus provincia, quamque
> Ubere faecundo large fluat orbis opimus.

C'est ainsi que Prudence est devenu plus ardent patriote que les païens eux-mêmes. Rome et l'Église sont si bien

1. *Epist.*, III, 43.
2. Cf. *C. S.*, II, 642 : « *nec tam degeneri... ore..* »
3. *Relatio*, ch. XV.
4. *C. S.*, II, 919, 954.

unies à ses yeux, qu'il ne les sépare plus : attaquer l'une c'est attaquer l'autre. Il n'est plus permis en matière politique d'exprimer des doutes ou de hasarder des critiques. Prudence confond les sceptiques ou les mécontents avec le même zèle que s'il lui fallait défendre sa religion contre les hérétiques. Il revendique pour les seuls chrétiens le droit de parler au nom de Rome devant les empereurs, il engage ceux-ci à repousser Symmaque.

Legatum Jovis ex aditis ab haruspice missum
At non a patria, patriae nam gloria Christus [1].

Dans ces dispositions d'esprit, Prudence devait saluer avec joie la victoire de Pollentia par laquelle Stilichon repoussa les Goths hors de l'Italie. Il vit dans ce succès la preuve de la protection divine, le gage d'immortalité accordé par le Christ à l'Empire romain. Rome et l'Église avaient triomphé toutes deux en cette journée.

L'expédition est racontée en peu de vers, mais sous les formules concises rayonne la joie du poète :

Mirabere seris,
Posteritas, saeculis inhumata cadavera late
Quae Pollentinos texerunt ossibus agros [2].

Cette victoire lui est chère à double titre. C'est le Christ et la valeur romaine qui l'ont assurée :

Hic Christus nobis Deus affuit et mera virtus [3].

Cette confusion de l'éternité de l'Église et de l'éternité de Rome, cet enthousiasme pour les triomphes des armes romaines considérés comme des triomphes du Christ, tous ces sentiments si bien unis dans l'esprit de Prudence

1. *C. S.*, II, 770, 771.
2. *C. S.*, II, 695, 749, 716, 718.
3. *C. S.*, II, 744.

et si nettement exprimés dans ses vers, se retrouvent plus ou moins conscients chez ses contemporains.

Saint Ambroise est heureux des victoires de Théodose sur Maxime et sur Arbogast. En 406, Paulin de Nole se réjouit de la défaite de Radagaise, « Le Christ s'est laissé fléchir, il a étalé les merveilles de sa puissance, et les barbares ont été exterminés avec leur chef impie ».

praesentia rerum
Praeteritis conferre juvat, quam taetra per istos
Qui fluxere dies, elapso nox erat anno,
Cum furor accensus divinae motibus irae
Immisso Latiis arderet in urbibus hoste!
Nunc itidem placidi spectate potentia Christi
Munera, mactatis pariter cum rege profano
Hostibus, Augusti pueri victoria pacem
Reddidit [1].

Les païens n'ont pas moins de foi en l'immortalité de Rome. Il faut rappeler toutefois les réserves que nous avons faites en parlant de Symmaque. Claudien croit à l'éternité de la ville maîtresse du monde et célèbre avec autant de joie que Prudence la défaite d'Alaric à Pollentia.

Secura jam Roma levat tranquillior arces
Surge, precor, veneranda parens et certa secundis
Fide deis, humilemque metum depone senectae,
Urbs aequæva polo [2].

Mais le patriotisme païen a lui aussi un caractère religieux. Claudien croit à l'union éternelle de Rome avec les dieux de l'Olympe, comme Prudence croit à l'alliance du Christ et de Rome. Les deux poètes ont voulu voir dans la victoire de Pollentia le gage assuré d'une protection divine qui soutiendrait l'Empire à travers les siècles.

1. Paul. Nol. *carm.*, XXI, 14-22.
2. *De Bello getico.*

Sans doute païens et chrétiens, Prudence et Claudien se trompaient dans leurs prévisions. Sept ans après le succès de Stilichon, Alaric avait pris Rome. Telle était cependant la force du préjugé que les patriotes ne se résignaient pas à désespérer, et que Rutilius Namatianus quelques années après l'invasion des Goths chantait encore les louanges de la ville éternelle. Il fallut pourtant se résigner et se rendre à l'évidence. Un nouvel état de choses allait s'établir. Les chrétiens apprirent à distinguer de leur foi toujours vivante leurs sentiments patriotiques qui n'étaient plus qu'un souvenir. Saint Augustin déclara que le Christ avait frappé Rome avec justice pour la punir de ses fautes passées, et Orose, son disciple, en écrivant l'*Histoire Universelle*, cherche à prouver que la société nouvelle ne vaut pas moins que l'ancienne. Il est peu d'exemples dans l'histoire d'une évolution d'idées plus complète et plus rapide.

Enfin par suite de la confusion établie entre Rome et l'Église, les chrétiens du IVe siècle ont des sentiments hostiles à l'égard des barbares. C'est par Rome que doit s'opérer la conversion du monde, c'est Rome qui doit conquérir peu à peu tout l'univers et civiliser tous les peuples en les gagnant à la foi chrétienne. Dès lors les chrétiens éprouvent pour les ennemis de Rome, pour les barbares, une aversion violente, faite de mépris et de crainte tout à la fois. Ils les méprisent comme des êtres inférieurs non transformés encore par l'influence romaine. Ils les redoutent, forcés de reconnaître en dépit de leur confiance aveugle que ces luttes continuelles contre les Perses ou les Germains arrêtent les progrès de l'Empire et nuisent à son œuvre civilisatrice. Ils reviennent ainsi, malgré les préceptes de fraternité universelle qu'ils trouvent dans l'Évangile, à la tradition romaine : comme les contemporains des Scipions ou d'Auguste, ils détestent l'étranger.

En répondant à la Relation de Symmaque, Prudence saisit l'occasion d'exprimer ses sentiments à l'égard des barbares. Symmaque avait rappelé que la terre et le ciel sont communs à tous, païens ou chrétiens, et il laissait entendre que la divinité, quelle qu'elle fût, protégeait les uns et les autres, puisqu'elle les laissait profiter de ses dons [1]. Prudence attaque cette conclusion [2].

Les dons de la nature sont répartis également sur les bons et les méchants, car la nature ne fait qu'obéir à Dieu qui se réserve le droit de juger les hommes. Mais autre chose est de vivre, autre chose est de se rendre agréable à Dieu :

> Vivere commune est, sed non commune mereri.

Bien plus les dons de la nature sont communs aux hommes et aux animaux, aux Romains et aux barbares. Cependant les hommes sont supérieurs aux animaux autant que les Romains aux barbares.

> Sed tantum distant Romana et barbara, quantam
> Quadrupes abjuncta est bipedi, vel muta loquenti,
> Quantum etiam qui rite Dei praecepta sequuntur
> Cultibus a stolidis et eorum erroribus absunt [3].

On ne peut donc conclure de cet égal partage des dons de la nature que les hommes sont égaux en valeur morale ou également chers à la Divinité. — Ainsi raisonne Prudence qui considère les barbares comme les ennemis du Christ et de la patrie.

Saint Paulin de Nole est dans les mêmes dispositions. Au début de 403, il apprend l'invasion des Goths en Italie, et les malheurs de l'Empire attristent pour lui laf ête de saint Félix :

1. *Relatio*, ch. X.
2. *C. S.*, II, 780-819.
3. *Ibid.*, 815-818.

Tempus erat lætis modo promere gaudia verbis.
Anxia si laetas paterentur tempora voces [1].

Et à maintes reprises il s'adresse au saint pour obtenir la défaite des barbares. « Que le soleil s'arrête, dit-il, pour que Rome ait le temps d'achever sa victoire. » Il ajoute :

Sicut in Assyria Daniel Babylone leones
Effusa domuit victor prece, sic tibi, Felix,
Effera barbaries, Christo frangente, dometur
Et tua captivi jaceant vestigia circum [2].

Quelques années plus tard les chrétiens se tournent vers les barbares avec des sentiments moins hostiles. De leur côté les barbares se rapprochent de l'Église et la réconciliation s'opère. Saint Augustin mentionne dans la *Cité de Dieu* qu'Alaric était chrétien et qu'il a épargné les églises sauvant ainsi ceux qui s'y étaient réfugiés. Orose est indulgent pour les barbares et croit qu'ils rougissent des excès passés. Ils consentent à supporter dans leur voisinage les gens auxquels ils ont pris leur fortune, c'est une vertu rare, car il est naturel qu'on déteste ceux auxquels on a fait du tort [3].

Sans doute les chrétiens du ve siècle, sujets des derniers empereurs n'en vinrent pas tous, comme Salvien, à mépriser et à détester le nom romain, à découvrir dans les seuls barbares les germes des vertus chrétiennes; mais ils s'accoutumèrent peu à peu à regarder ces nouveaux venus, quand ceux-ci furent marqués à leur tour du signe de la Croix, comme des égaux et parfois comme des frères.

Tels sont les sentiments de Prudence et des chrétiens

1. Paul. Nol. *Carm.*, XXVI, 3 et 4.
2. *Ibid.*, 255-258.
3. *Hist.*, VII, 40, 10. Cf. G. Boissier, t. II, p. 470.

de son temps à l'égard de Rome, capitale éternelle du monde, éternel soutien de la foi chrétienne. Le grand rôle qu'ils assignaient à Rome dans le passé, dans le présent et dans l'avenir devait les bien disposer en faveur des institutions et des traditions romaines. Nous verrons en effet que leur respect et leur amour de ces institutions et de ces traditions est une preuve nouvelle et plus forte encore de leur patriotisme.

Paris.

(*A suivre.*) P. CHAVANNE.

CHRONIQUE D'HISTOIRE GÉNÉRALE

DE L'ÉGLISE

1. Encore un manuel d'histoire de l'Église, publié par la librairie Herder, à Fribourg en Brisgau [1]. Il se recommande de deux noms honorables : Héfélé, mort évêque de Rottenbourg, auteur bien connu d'une bonne *Histoire des Conciles*, et M. Aloyse Knœpfler, qui, après la mort du cardinal Hergenrœther, s'est chargé de continuer l'histoire des conciles parvenue aujourd'hui à son neuvième volume. Néanmoins le véritable auteur du Manuel est bien M. Knœpfler. Élève du docteur Héfélé en 1868-69, il s'est inspiré de son enseignement, a même utilisé ses cahiers de cours, lorsque, devenu à son tour professeur, il a dû exposer dans son ensemble l'histoire de l'Église ; mais ces cahiers, il les a librement remaniés, refondus et complétés. Mgr de Hefélé, avant sa mort, a autorisé l'auteur à associer leurs deux noms, moins pour revendiquer une responsabilité directe dans ce nouvel ouvrage que pour désavouer la publication lithographiée de son cours, faite autrefois sans sa permission et sans sa participation.

On éprouve toujours quelque embarras à critiquer un ouvrage de ce genre dont les dimensions sont restreintes mais dont l'objet est immense. En présence d'une énorme quantité de faits, de dates et d'appréciations, l'auteur est condamné d'avance à faire un choix, et par suite à s'entendre reprocher des omissions qui, de sa part, ont été voulues et préméditées. Un manuel d'histoire de l'Église est toujours plus ou moins un programme de cours, soit qu'il serve effectivement de base à l'enseignement d'un professeur, soit qu'il dirige les autodidactes dans leurs recherches et dans leurs lectures. Mais comme il y a bien des manières de donner l'enseignement et de le comprendre, il y a aussi bien des degrés de simplification possibles et désirables dans la composition d'un manuel d'histoire ecclésiastique. M. Knœpfler ayant réservé ses avant-propos à des polémiques avec ses critiques n'est pas entré dans beaucoup de détails sur le but précis qu'il a poursuivi et il faudrait s'en rapporter à la manière dont il a exécuté son œuvre si l'on tenait à hasarder quelques conjectures sur ses desseins.

Le manuel de M. Knœpfler présente les grandes divisions habituelles

1. *Lehrbuch der Kirchengeschichte* von Alois Knoepfler, auf Grund der akademischen Vorlesungen von Dr. Karl Joseph von Hefele, 2e édit., Freiburg in Brisgau, 1898, 1 vol. gr. in-8° de 783 pages. Prix : broché 11 fr. 90, relié 14 fr. 40.

des histoires de l'Église : l'édit de Milan, la conversion des barbares, le règne de Grégoire VII et de Boniface VIII, la révolution protestante, la paix de Westphalie, la révolution française sont les grands points de repère qui servent à situer les faits de dix-neuf siècles d'histoire. On est un peu étonné de l'importance donnée à la paix de Westphalie. L'année 1648 est une date de premier ordre pour l'histoire politique et pour l'établissement de l'équilibre européen; mais elle ne marque ni le début ni le terme d'aucun grand mouvement religieux. La réaction contre le moyen-âge se poursuit dans les pays catholiques et dans les pays protestants avant comme après le traité de Westphalie qui n'a pas même inauguré pour l'Allemagne un nouveau *modus vivendi* entre confessions rivales, mais qui a seulement régularisé et consacré des mesures proposées bien des fois auparavant. Les discussions religieuses sur la grâce occasionnées dans l'Église par les controverses baïanistes et jansénistes sont, par leurs origines et leurs causes protestantes, antérieures à l'année 1648. Il faut attendre jusqu'à la Révolution française pour rencontrer un événement digne de faire véritablement époque dans une histoire de l'Église aussi condensée, aussi ramassée, aussi fortement concentrée que l'est celle de M. Knœpfler.

Dans un résumé si succinct, on ne peut s'attendre à rencontrer beaucoup de nouveauté. L'ouvrage venant après tant d'autres était facile à préserver des erreurs grossières. L'auteur a sans doute écrit son livre en vue des jeunes gens qui désirent prendre une première connaissance générale de l'histoire de l'Église; il s'applique sur chaque point à leur donner une idée claire de la succession des événements. Il y réussit assez bien, au prix de quelques simplifications que je n'ose pas lui reprocher, surtout pour les périodes du bas moyen-âge et du commencement des temps modernes. Par endroits la distribution des matières est excellente. C'est ainsi qu'au lieu de faire du règne de Boniface VIII le commencement d'une période nouvelle, il le représente comme la fin, le point d'aboutissement de la grande époque du moyen-âge. Ceci est très bien vu et aurait pu être marqué plus nettement encore. Certains critiques ont qualifié de *meschino* son jugement sur Boniface VIII, si j'en crois les protestations de sa préface. Je serais tenté de m'associer au critique italien et de prononcer le mot de mesquin, mais dans un tout autre esprit et pour d'autres raisons. J'eusse donc voulu que M. Knœpfler attribuât moins les échecs et les incidents pénibles du règne de Boniface VIII aux défauts de caractère de ce pontife, qu'à la marche des idées et à la transformation des sentiments publics à l'égard de la papauté. En 1303, à l'époque où la main brutale de Nogaret s'abat sur Boniface VIII, trente-cinq années seulement s'étaient écoulées depuis que Conradin, le dernier des Hohenstaufen, avait péri sur l'échafaud, à la suite d'une guerre féroce, où il apparaissait trop clairement, au moins dans les dix-huit dernières années, que les papes cherchaient plus une satisfaction de vengeance qu'un haut intérêt spirituel ou même qu'un réel intérêt politique. C'est

ce que M. Knœpfler montre suffisamment (p. 366-367) quand il avoue que les papes se donnèrent dans les rois angevins de la Sicile des voisins plus incommodes que n'eussent été Manfred et Conradin. De pareils événements ne s'oublient pas en trente années. Les détenteurs du pouvoir civil avaient mille raisons de prendre non seulement au sérieux, mais bien au tragique les menaces d'excommunication, de déposition, dont les pontifes appuyaient leurs remontrances, leurs offres d'arbitrage et d'une façon générale toutes leurs interventions quelconques, politiques ou religieuses, dans les affaires de leurs voisins. Le moins que risquaient les chefs d'État à ces interventions pontificales, c'était de voir se déchaîner chez eux les cruelles guerres civiles dont l'Allemagne et l'Italie ont été ensanglantées au moyen-âge. La conception théocratique avait produit ses fruits les plus douloureux à la fin du XIIIe siècle et mûri les germes de révolte contre les papes dans le domaine de la politique. Les défauts comme les qualités de Boniface VIII et de Philippe le Bel ont pu déterminer l'explosion et il n'était que juste d'en dire un mot, mais la lutte qui a mis aux prises ces deux grands personnages à l'entrée du XIVe siècle était depuis longtemps inévitable et la défaite du pouvoir spirituel exigée par la logique des événements. C'est au fond l'avis de M. Knœpfler, mais au lieu de le rencontrer à l'endroit où l'on s'attendrait à le trouver exprimé, c'est-à-dire au chapitre de Boniface VIII, il le faut aller chercher quarante pages plus loin dans le chapitre clergé et monachisme (p. 406), et combien atténué, adouci et pour ainsi dire caché dans une formule très générale sur les rapports de l'Église et de l'État. Du moins est-il très vrai que ce règne de Boniface VIII est un épilogue de l'histoire des XIIe et XIIIe siècles, et que c'est plutôt le règne du souple Clément V que celui du rigide Boniface VIII qui ouvre l'âge des pontificats avignonnais.

D'autres parties du manuel de M. Knœpfler sont moins heureuses : il y a certaines questions qui sont à peu près sacrifiées. Ainsi la diffusion du christianisme à l'époque des origines, l'établissement de l'Église dans les différents pays (p. 65-68) sont renvoyés après le récit des persécutions et à peine traités. — Ailleurs on est peu étonné de lire que c'est seulement au Ve siècle que la loi du secret disparaît peu à peu (p. 105). — En maint endroit, l'on s'aperçoit que l'auteur évite les questions controversées, ce qui est son droit étant donné la destination probable de son livre. Toutefois, est-il bon de raconter la vie de saint Paul, et d'en donner les dates principales sans laisser entrevoir les difficultés chronologiques à résoudre ? La seule mention que fasse M. Knœpfler d'une donnée chronologique différente de la sienne est consacrée à M. Harnack dont le système est simplement écarté par une note. Même dans un livre élémentaire, il importe de ne pas donner comme certain ce qui est contestable ; et si l'on ne peut pas traiter tous les problèmes, on peut au moins souvent en amorcer la discussion. C'est même là une des choses qui rendent un manuel précieux

aux jeunes gens. — P. 404, l'auteur maintient sa théorie sur l'inquisition espagnole dans laquelle il voit avant tout un établissement d'État. Ici du moins les réflexions mises en note permettent d'asseoir une conviction différente. — P. 456, même en relevant des tendances apologétiques dans le livre de M. Noël Valois sur le Grand schisme d'Occident, peut-on, après la publication de cet ouvrage consciencieux, qualifier Clément VII purement et simplement d'anti-pape ! Cf. *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, p. 543.

Vers la fin de son manuel, M. Knœpfler tend visiblement à abréger de plus en plus, et l'exposition se dessèche, perd de sa clarté et même de sa justesse. En quelques lignes le mouvement philosophique du XVIIIe siècle français est expédié. Si au moins tous les mots étaient soigneusement pesés ! Mais peut on, sans fausser les idées d'un étudiant, mettre sur le même plan, sans autre nuance et à titre de collaborateurs de l'encyclopédie, Montesquieu, Helvétius et Rousseau. Rousseau surtout, qui a préparé la renaissance du sentiment religieux dont bénéficiera le christianisme au commencement du XIXe siècle, mérite mieux que le jugement sommaire sous lequel on l'accable. M. Knœpfler dit de Voltaire qu'il était le chef corrompu de la ligue — *Haupt dieses Bundes* — des encyclopédistes. L'expression allemande traduit assez bien celle d'Omer de Fleury qui dénonçait au parlement dans les encyclopédistes « une société formée pour soutenir le matérialisme, pour détruire la religion, nourrir la corruption des mœurs. » Mais Omer de Fleury faisait fonction d'avocat général, non d'historien. L'inconvénient d'expressions semblables dans un *précis* est de donner lieu de croire à une véritable association, se proposant un but déterminé, là où il n'existait qu'un parti, très fort il est vrai, très vaste, mais qui s'était formé spontanément par l'effet d'un mouvement d'idées considérable, et dans lequel Voltaire n'avait d'autre rôle que celui qui revient tout naturellement au talent et aux services rendus.

Les défectuosités inévitables de l'exposition et du récit dans une histoire de l'Église très résumée, peuvent être compensées en partie par une bibliographie bien dressée contenant les renvois aux sources, chaque fois que l'accès des sources est possible comme il arrive fréquemment pour l'antiquité et le moyen-âge, et la mention des monographies les plus étudiées et les plus sûres. Impossible de signaler sur chaque point tous les travaux qui ont servi à l'élucider. L'on ne reprochera pas à M. Knœpfler, par exemple, d'avoir fait bon marché des anciennes vies françaises de saint Bernard et d'avoir indiqué seulement la vie écrite récemment par M. Vacandard. C'est rendre grand service à l'étudiant que d'alléger les notes bibliographiques d'une foule d'ouvrages qui ont eu leur mérite autrefois, mais qui sont dépassés et annulés par des études plus complètes et plus approfondies. Malheureusement, il ne semble pas que M. Knœpfler ait été dirigé par une conception claire dans le dépouillement bibliographique des ouvrages analogues au sien et qu'il n'a pas manqué de consulter et de désirer

complèter. Je relève au courant de la plume des omissions qui me paraissent de nature à enlever du prix à un manuel, fût-il le mieux fait du monde [1].

A l'article des Généralités, p. 8-9, on s'attendrait à trouver une mention de la Bibliothèque liturgique de M. Ulysse Chevalier. — P. 10 tout en indiquant les répertoires de Potthast et d'autres, il eût été bon de mentionner les grands recueils de Muratori : *Rerum Italicarum scriptores*, de Dom Bouquet : *Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores*, etc... et de donner un aperçu d'ensemble des richesses de la Collection des *Monumenta Germaniae* qui sont seulement cités çà et là à propos des ouvrages particuliers qu'ils renferment. — La continuation de la patrologie latine de Migne par Horoy, annoncée p. 10 sous le titre de *Medii aevi bibliotheca patristica*, a été abandonnée. — P. 11, on aimerait voir figurer le volume commode de M. Maurice Prou : *Manuel de paléographie latine et française*, à côté de ses massifs confrères. — P. 13, sous la rubrique Chronologie, ajoutez la mention de Lersch, *Einleitung in die Chronologie* dont une seconde édition est en voie de publication (Cf. *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1899, p. 85). — P. 31, la solide Vie de Jésus-Christ par M. Fouard supporterait bien le voisinage des vies allemandes par Sepp et par Grimm. — P. 37-45, on ne renvoie à aucune histoire de saint Pierre ni de saint Paul ; c'est trop de sobriété ; deux lignes qui seraient consacrées ici aux ouvrages de M. Fouard pourraient être regagnées p. 46 où l'on rognerait sur la note concernant le tombeau de la Vierge Marie. — Comment se fait-il d'ailleurs que pour toute cette période des origines, il n'y ait pas de place pour une mention de Weizsaecker ; *Des apostolische Zeitalter*, de Wieseler : *Chronologie des apost. Zeitalters*, de Renan : *Origines chrétiennes* ? — P. 123, il conviendrait de citer sur Origène la monographie de Redepenning. Pour ancienne qu'elle soit, c'est d'elle que dérive à peu près ce que les écrivains exposent doctement depuis un demi-siècle sur cet illustre et difficile Père de l'Église. — Le livre de M. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, est assez souvent cité, mais p. 73 et 187 il eût été bon de renvoyer spécialement à un chapitre important sur les circonscriptions ecclésiastiques que peu de gens iront chercher dans un livre dont le titre n'annonce que des études de liturgie. — P. 199, aucune monographie sur saint Martin. A propos de l'arianisme, aucune mention de l'ouvrage anglais de Gwatkin, ni du livre de Revillout : *L'arianisme chez les peuples germains*. — P. 273 et 18, absence complète de bibliographie sur Grégoire de Tours, sauf renvoi à l'édition de ses œuvres dans les *Monumenta Germaniae*, omission même de l'ouvrage allemand de Lœbell. — P. 285, aucune mention des importants travaux de M. Paul Fournier sur les décrétales

1. Comme M. Knœpfler n'a pas compris dans l'index final les noms des auteurs cités dans les notes bibliographiques, je n'ai pu contrôler d'une façon absolue les omissions que je signale, mais je les ai constatées au cours d'une lecture attentive et j'ai lieu de croire mes indications exactes.

pseudo-isidoriennes, travaux postérieurs de deux ans à l'ouvrage de Scherer auquel le lecteur est renvoyé. — P. 416, on n'est pas peu surpris de trouver en fait de travaux français sur saint François d'Assise l'unique ouvrage de M. Paul Sabatier. J'estime le livre de M. Sabatier à son prix qui est grand ; mais on sait de quelles réserves ce livre a été l'objet de la part de critiques comme M. Ch. Pfister (cf. *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1894, II, p. 17), et si, peut-être, ce sont des scrupules d'orthodoxie qui ont empêché M. Knœpfler de citer précédemment les *Origines chrétiennes* de Renan, on se demande comment il se fait qu'à propos de saint François il cite un ouvrage où l'imitation de Renan est très sensible et omet la bonne histoire de saint François par M. Le Monnier. — P. 420, il existe un très remarquable ouvrage de M. Brune sur les hospitaliers du Saint-Esprit. — P. 422, malgré ses défauts, le travail considérable de M. Féret sur l'université de Paris devrait être signalé, de même que p. 640 la vie d'Olier par M. Faillon. — P. 402, on regrette que l'*Histoire des tribunaux de l'Inquisition* par M. Tanon ne soit pas indiquée.

Inutile de prolonger cette revue. Les exemples donnés permettent de juger du genre d'utilité que l'on peut retirer du livre de M. Knœpfler. La place économisée sur la bibliographie est gagnée pour le récit, mais les imperfections de la bibliographie ne permettent guère de supposer que le livre puisse se passer des commentaires d'un professeur. Les fautes d'impression sont peu nombreuses. P. 237, note 1, à propos de la prétendue lettre d'Anastase à Clovis, il faut lire Havet, *Œuvres*, t. I, p. 69 et non pas 96.

2. C'est encore un ouvrage général que l'*Histoire des institutions politiques et administratives de la France*, publiée par M. Paul Viollet, membre de l'Institut [1]. Le deuxième volume, qui vient de paraître, est consacré à la période française, dite du Moyen-âge, pour faire suite au premier volume où se trouve traitée la période franque, c'est-à-dire mérovingienne et carolingienne. L'auteur a distribué sa matière en trois chapitres : royauté, clergé, noblesse. Son objet se trouve très voisin de celui que s'est proposé M. Luchaire, dans son *Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens*; mais il le dépasse tout à la fois en ampleur puisqu'il comprend toutes les sortes d'institutions que l'on peut faire rentrer dans un exposé de droit public, et par l'étendue de la période considérée ; car, tandis que M. Luchaire se borne à la période des premiers capétiens (987-1080), M. Viollet n'envisage pas moins de plusieurs siècles de notre histoire. C'est du moins ce que l'on peut déduire, des faits assez nombreux, empruntés à l'histoire du xve et même du commencement du xvie siècle. L'auteur a dû condenser une masse énorme de choses pour les faire tenir dans l'étroit espace d'un volume. Le lecteur

1. Paul Viollet, *Hist. des inst. pol. et adm. de la France*, t. II. Période française, moyen-âge, Paris, Larose et Forcel, 1898, in-8 de 470 pages. Prix : 8 fr.

rencontrera une quantité considérable de renseignements précieux et tels qu'on peut les attendre d'un érudit qui a fait ses preuves, dans le texte lui-même, dans les appendices bibliographiques qui suivent les différents chapitres et dans les notes extrêmement nombreuses et souvent très neuves, pleines d'observations et de recherches. La table des matières ne donne qu'une idée incomplète du contenu de l'ouvrage, car la plupart des titres qui y prennent place comme : *Succession à la couronne*, *Formation de la France*, *le pouvoir royal*, etc.. donnent lieu à des subdivisions dans l'exposé de ces questions si complexes. L'histoire des institutions de la France est donc un instrument de travail capable de rendre de grands services, un livre très utile où l'homme le plus instruit trouvera sans peine à s'instruire encore davantage.

Il n'y a rien d'étonnant qu'un ouvrage si compréhensif prête à quelques critiques même assez graves. Il est toujours difficile d'ordonner ces sortes d'ouvrages, de manière que les questions viennent à leur place naturelle, sans rentrer les unes dans les autres, sans être traitées en différents endroits. Ainsi la situation du roi de France vis-à-vis du pape, étudiée assez longuement au début du chapitre sur le Clergé et l'Église (p. 275-278) l'a déjà été brièvement (p. 43-45), et un peu hors de saison, à l'occasion de l'avènement de Hugues Capet et des rapports de la royauté française avec le Saint-Empire. Ailleurs, il était peut-être plus difficile d'éviter un morcellement qui introduit dans l'ouvrage une assez grande confusion et rend souvent pénible la recherche après coup d'un renseignement remarqué, ou d'une vue originale aperçue à la lecture. N'est-ce pas à ce défaut de rigueur dans la composition qu'il faut attribuer le retour fréquent des expressions : *comme je l'ai déjà dit*, *j'ai déjà touché*, ou encore des expressions suivantes : « Je regrette de ne pouvoir étudier ici. » (p. 255), — et plus loin : « Il ne serait pas moins intéressant de montrer... » (p. 256). Pourquoi pas, si c'en est ici la place ? ou si d'aventure le point à élucider est étranger à l'objet de l'ouvrage, ou s'il doit venir en quelque autre endroit, ne vaudrait-il pas mieux le passer sous silence ou en faire l'objet d'une simple note ou d'un renvoi ? Le seul moyen de remédier à ce défaut sera de dresser à la fin de l'ouvrage un premier *Index rerum* qui permette de s'y retrouver autrement qu'en consultant l'insuffisante table des matières, et ensuite un *index* des noms propres.

L'auteur qui avait à classer une quantité si considérable de matériaux, aurait dû, ce semble, viser à une grande netteté dans l'exposé et à une grande concision de style. L'on est un peu étonné de rencontrer continuellement des formes oratoires qui ne contribuent ni à la clarté ni à la concision. Les allusions surtout deviennent aisément obscures. A deux endroits de son livre M. Viollet fait à M. Tarde la politesse d'allusions à peu près incompréhensibles pour tous ceux qui n'ont pas présents à la mémoire les ouvrages de cet estimable

sociologue. Surtout il eût fallu gagner à tout prix de la place pour les développements utiles par un choix rigoureux des matières. Or il arrive fréquemment à M. Viollet de faire des retours sur la politique et les institutions contemporaines. Ce n'est pas toujours nécessaire pour faire comprendre les institutions du passé. Était-il bien utile de dire que la crainte persistante des laïques pour l'extension des biens de mainmorte était légitime à l'époque où la terre était quasi l'unique richesse et que cette crainte « subsiste de nos jours à l'état de survivance sans base », p. 411. Légitime ou non, cette crainte, cette méfiance existait ; c'est un fait, et c'est le fait seul qui importe ici pour expliquer l'origine de certaines mesures restrictives. De plus, démontrer que « la défaveur à l'égard des biens de mainmorte ne se justifie plus » (*ibidem*), n'est pas une thèse qui se puisse expédier en une parenthèse et en une simple note, quand on a soi-même donné précédemment la raison décisive de la thèse contraire, qui est que « l'Église qui reçoit sans cesse n'aliène jamais » (p. 398).

De même que les réflexions sur les choses contemporaines, il eût fallu s'interdire et bannir les idées secondaires qui viennent trop fréquemment se mettre en travers du développement principal et non seulement distraire et fatiguer l'attention, mais susciter dans l'esprit du lecteur des objections sérieuses. Les Croisades, par exemple ne rentraient que d'une manière bien indirecte dans le sujet de l'auteur. Il en est pourtant question à bien des endroits du livre, et pas toujours avec bonheur. Ainsi, p. 233 : « La papauté était aiguillonnée par le besoin d'argent, parce que Rome ne cessait guère, dans l'intérêt général de la chrétienté, d'entretenir de grands, mais stériles projets de croisade (c'est pour elle un impérissable honneur) »... !!! M. Viollet admire les croisades, et leur utilité peut se soutenir à condition d'apporter bien des distinctions et des éclaircissements. Surtout il y aurait lieu de ne pas confondre dans un même jugement et dans une même appréciation toutes les croisades et toutes les tentatives de croisades. Pour l'époque dont il est ici question (XIVe et XVe siècles), l'on ne comprend pas sans peine, l'utilité générale et l'impérissable honneur de grands et stériles projets de croisades, alors que ces projets sont signalés comme une cause du développement pernicieux de la fiscalité romaine. Si l'on avait à traiter la question de fond, il y aurait peut-être lieu de dire qu'après la perte de la Terre-Sainte, expérience faite des difficultés de pareilles expéditions, les papes auraient suivi une politique plus pratique en entrant dans les voies de la négociation, comme le fit avec un grand sens politique l'empereur Frédéric II. De même pour garantir l'Europe contre les envahisseurs turcs, le plus sage eût été de ne pas laisser détruire le boulevard de la chrétienté, l'empire grec de Constantinople et de ne pas lui marchander les secours en en faisant l'objet d'un trafic politico-religieux qui ne pouvait aboutir à une entente durable des deux églises. Même pour obtenir la réunion des églises, la politique la plus généreuse était en même temps la plus

efficace et la plus habile. Quelque avis que l'on ait d'ailleurs sur ces événements, il est évident qu'il vaut mieux les éviter que de les aborder par un petit côté, et pour ainsi dire en passant. On aurait pu de même économiser un parallèle entre les moines et les croisés (p. 374) qui serait sujet à bien des commentaires, et (p. 375) un renvoi à M. Anatole Leroy-Beaulieu, *La papauté, le socialisme et la démocratie*, qui n'apporte aucune lumière sur les institutions politiques et administratives de la France pendant le moyen-âge. En revanche, il y a un endroit de son livre où l'on s'attendait à voir discuter l'influence des Croisades, et où malheureusement il n'en est pas question. L'auteur parle quelque part de l'abaissement de l'aristocratie féodale et de l'appauvrissement des seigneurs. C'était l'occasion naturelle de s'étendre un peu sur les Croisades, d'en montrer l'influence sur la noblesse, détachée du sol, déshabituée d'exercer près des populations de ses terres son devoir de patronage, de judicature et de protection, engagée dans de folles dépenses pour subvenir aux frais de ruineuses chevauchées et désarmée devant le progrès de l'autorité royale, devant les sergents du roi. Le dissentiment qui éclate entre saint Louis et le sire de Joinville au sujet des Croisades peint la situation. Le seigneur qui demeure au milieu de sa gent appauvrie n'a-t-il pas une conception plus vraie de son devoir et de son intérêt que le roi qui avec les plus saintes intentions du monde entraîne à la ruine des milliers de sujets, au grand détriment de la prospérité de son royaume ? Si la même situation s'était représentée plus souvent, si les seigneurs avaient été plus habituellement sourds aux prédications des croisades, et si nos rois l'avaient été un peu moins, n'est-ce pas l'aristocratie qui aurait fait reculer l'autorité centrale, en conservant des moyens d'influence qu'elle laisse échapper pour dégénérer en une aristocratie purement militaire, en simple chevalerie ?

Certaines parties de l'ouvrage de M. Viollet auraient gagné à ne pas sortir des généralités. Comme le dit très bien l'auteur (p. 376), il ne lui est pas possible « d'écrire l'histoire, même très abrégée, de tous les ordres religieux qui furent fondés au moyen-âge ». Dès lors, pourquoi s'astreindre à rédiger, sur les Chartreux, sur les Cisterciens, sur les Prémontrés, sur les Franciscains, sur les Dominicains, des notices forcément très courtes, un peu banales, ne renfermant sur chaque fondation que des renseignements insuffisants. L'énumération de M. Viollet est très incomplète. Mieux valait laisser aux histoires de l'Église le soin de dresser la liste des ordres religieux du moyen-âge, et ne retenir que les traits généraux des principales catégories : ordres militaires, — chanoines réguliers, — ordres monastiques décentralisés : (bénédictins, cisterciens), — ordres mendiants centralisés, — tendances à la centralisation chez les anciens ordres à abbayes indépendantes — extension des propriétés territoriales, — privilèges et exemptions, — sauf à citer comme preuves à l'appui des faits empruntés à l'histoire des différents ordres.

Page 143, M. Viollet sur la foi de Huberti, *Gottesfrieden und Landfrieden* cite comme étant les premiers conciles relatifs à la paix de Dieu les conciles de Charroux (989), Narbonne (990), Le Puy (990), Anse (991), Limoges (997-998), Poitiers (1000). C'est aller vite en matière et simplifier un peu le problème de l'origine de la Paix de Dieu. Le concile de Charroux n'a pas établi le pacte de la Paix de Dieu; il reproduit les défenses maintes fois décrétées de faire irruption à main armée dans une église; il anathématise celui qui enlève à un cultivateur son bœuf, son âne, sa chèvre; il innove en ce qu'il admet les simples fidèles des deux sexes à prendre part à l'assemblée, en ce que le droit d'asile des églises est étendu non seulement aux criminels poursuivis pour un crime, mais à tout fidèle exposé à une spoliation. Mais ce prétendu concile ressemble singulièrement à un congrès religieux, et ses décrets aux vœux d'une assemblée populaire. Il est cependant juste de le mentionner à condition de s'entendre sur son véritable caractère. En revanche, les conciles de Narbonne et d'Anse n'ont aucun titre à figurer parmi les assemblées ayant contribué à établir la paix de Dieu. Ces conciles ne font que rééditer les plaintes et les mesures déjà entendues et prises dans les conciles tenus au xe siècle dans la province de Reims et connus par Flodoard. Enfin le concile du Puy qui après celui de Charroux a une si grande importance pour la paix de Dieu, est une assemblée mi-laïque, mi-ecclésiastique, et non un concile strictement provincial. On y voit siéger des évêques des provinces de Vienne, d'Embrun, de Narbonne. On y adopte avec plus de solennité et d'ampleur, et l'on promulgue sous forme de statut — *Charta de Treuga et pace* — des mesures analogues à celles que Guy, évêque du Puy, avait déjà fait prendre à ses diocésains, moitié de force, moitié par persuasion, dans un congrès tout semblable à celui de Charroux, dans « un plaid » *Dei placitum*, comme dit l'évêque, où comparurent des clercs, des nobles et des vilains. Ce congrès fut tenu assez peu de temps après l'intronisation de Guy au Puy qui eut lieu en 975, sans qu'on puisse dire au juste la date; et tout ce qu'on peut affirmer de l'assemblée dont M. Viollet (ou Huberti) fixe la date à 990, c'est qu'elle est antérieure à l'an 993.

Paris Hippolyte M. Hemmer.

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE DE L'ÉGLISE

LA COMPAGNIE DE JÉSUS

Tout un lot d'ouvrages se rapporte à la compagnie de Jésus. Le Révérend Père Bernhard Duhr réédite en les remaniant ses *Jesuiten-*

Fabeln [1] destinées à réduire à néant quelques-uns des faits allégués contre la compagnie par ses adversaires. La première livraison traite de la fondation de la compagnie (pour montrer qu'elle n'a pas pour objectif spécial l'extirpation du protestantisme), d'un prétendu parjure de saint Ignace, de la violation du secret de la confession au détriment de Marie-Thérèse, de l'empoisonnement du pape Clément XIV, des *Monita Secreta*. Nous reviendrons sur cette publication lorsqu'elle sera arrivée à son terme.

Deux autres livres se bornent à parler du fondateur ou des commencements de la société de Jésus ; c'est une biographie de saint Ignace par M. Henri Joly [2] et une étude sur les origines de sa compagnie par M. Herrmann Müller [3]. Ces auteurs ont abordé un sujet difficile. L'écrivain le plus soucieux d'impartialité et de vérité, pris entre des admirateurs et des détracteurs également enthousiastes et systématiques, court le risque d'être catégoriquement rangé parmi les amis ou parmi les ennemis de la société. C'est un péril qu'on n'évite pas. Ni M. Joly, ni M. Müller n'y échapperont. La biographie de saint Ignace par M. Joly est tout à fait digne du nom qui l'a signée et de l'esprit dont s'inspirent les auteurs de la collection à laquelle elle appartient : « Il est des légendes, dit M. Joly, qui rapetissent la nature humaine, comme il en est qui la font disparaître dans un merveilleux invraisemblable. On sait que l'esprit de cette collection est de dissiper ce que les unes et les autres ont de contraire à l'exacte vérité. » Conformément à cette promesse de la préface, l'auteur a notablement réduit la part du merveilleux dans le séjour d'Ignace de Loyola à Manrèze, et il ne mentionne même pas la prétendue inspiration surnaturelle qui aurait dicté ou suggéré au saint les exercices spirituels. De ce chef, cette vie de saint Ignace est en progrès très remarquable sur les vies dues à la plume du père Bouhours ou de Bartoli. Dans l'effort de l'auteur pour discerner parmi les récits des premiers historiens les qualités naturelles du saint, son imagination vive, sa puissance de réflexion, surtout sa volonté, qui fut de premier ordre, on retrouve les aptitudes psychologiques de l'écrivain qui s'est fait une place remarquée parmi les philosophes de notre temps, avant de s'en faire une parmi les pieux narrateurs de vies saintes. C'est ainsi que dans les épreuves intérieures du soldat de Pampelune en voie de se convertir, dans la succession des idées de gloire temporelle et de sainteté qui sollicitaient son âme, dans l'impression prolongée de vide et de vanité que lui produisaient les premières, de solidité et de consolation que lui laissaient les autres, M. Joly note l'origine lointaine de ces règles du discerne-

1. Bernhard Duhr S. J., *Jesuiten Fabeln, Ein Beitrag zur Culturgeschichte*, troisième édition refondue. Paraît en neuf livraisons chez Herder, Fribourg en Brisgau, petit in-8. Première livraison 96 pages. Prix : 0 mk. 80 pfennig ou 1 fr.

2. H. Joly, *Saint Ignace de Loyola*, volume de la collection *Les Saints*, chez Lecoffre, Paris, 1 vol. in-12 de 227 pages. Prix : 2 fr.

3. Muller, *Les Origines de la Compagnie de Jésus : Ignace et Lainez*, Paris, Fischbacher, 1 vol. in-12 de 329 pages. Prix : 3 fr. 50.

ment des esprits, qui, perfectionnées et précisées, devaient un jour prendre place dans les *Exercices spirituels.*

Comme on peut s'y attendre, l'analyse des Exercices, la recherche des sources auxquelles a puisé saint Ignace, les retouches successives dont les Exercices furent l'objet, remplissent nombre de pages. Mais l'auteur, qui ne prétend point à l'érudition pure, est obligé de marquer ce qu'il tient pour certain, pour très probable, sans trop s'appesantir sur toutes les bonnes raisons qu'on sent bien qu'il pourrait apporter à l'appui de ses opinions. La discussion proprement dite, il est contraint par la nature de son œuvre, de la laisser à des spécialistes comme le R. P. Watrigant ou M. Hermann Müller. Quelques remarques suffiront au sujet de cette analyse des Exercices. M. Joly dit que le cas de celui qui devra se donner à lui-même les Exercices est prévu dans les habitudes de la Compagnie (p. 40). Il est évident que les particuliers peuvent se servir du livre des Exercices comme de l'Introduction à la vie dévote ou de l'Imitation de Jésus-Christ, mais si l'on en juge par les annotations qui précèdent les Exercices, il semble bien que dans l'esprit de saint Ignace et des jésuites, le cas prévu est celui du retraitant recevant les Exercices d'un autre. C'est ce directeur qui est chargé de diriger le retraitant, de juger s'il « a peu de fond ou de capacité naturelle » et de proportionner les Exercices à ses facultés. D'après cet ensemble de recommandations le cas signalé par M. Joly doit être bien exceptionnel. Par endroits, l'on souhaiterait peut-être un peu plus de vigueur et de pénétration dans l'analyse des Exercices. L'auteur a bien vu que le choix d'un genre de vie ou que la réforme de la vie, l'*Élection* en un mot, est le point important vers lequel converge toute une partie principale des Exercices ; mais à lire son analyse, l'on ne se douterait pas de quelles difficultés est entourée une bonne élection, difficultés que les Annotations rédigées par saint Ignace sont loin de résoudre entièrement. M. Joly cite bien la quinzième annotation : « Celui qui donne les Exercices ne doit point porter celui qui les reçoit... à choisir un état de vie plutôt qu'un autre... », page 188. Règle très sage, mais d'une exécution assez difficile à concilier avec l'annotation précédente qui dit d'une part que dans un autre temps que celui d'une retraite l'on peut « porter avec raison quelqu'un à entrer dans un ordre religieux... » ; d'autre part, qu'on « doit considérer avec attention la condition et les qualités personnelles du sujet ainsi que la facilité ou la difficulté qu'il pourra trouver à accomplir ce qu'il voudrait promettre. » Autrement dit, pour décider de la vocation, du genre de vie qui convient à une âme, ou du moins pour pouvoir donner un avis autorisé, méritant d'être pris en considération, il est nécessaire d'avoir une connaissance approfondie des aptitudes, des qualités naturelles et surnaturelles d'un sujet. Cette connaissance vraie d'une âme, il est bien difficile à un directeur de rencontre de l'acquérir au cours d'une simple retraite, tandis que le sujet se trouve placé dans des conditions de vie spéciales, très en dehors de la vie journalière où se

révèlent par le jeu des événements quotidiens les dons et les aptitudes d'une âme. Que si le directeur qui donne les Exercices se trouve donc être le conseiller ordinaire auquel une âme a eu recours pour la confession ou pour la direction dans le train ordinaire de sa vie, s'il a pu se former une conviction raisonnée des aptitudes de cette âme, « de la facilité ou de la difficulté qu'elle trouvera à accomplir ce qu'elle voudrait promettre » ; si de plus le directeur a cru devoir « avec raison porter » cette âme « à entrer dans un ordre religieux » ou à embrasser tout autre parti, par quel miracle psychologique accomplira-t-il les prescriptions de l'annotation quinzième, d'après laquelle il « ne doit ni pencher ni incliner d'un côté ou de l'autre, mais se tenant en équilibre comme la balance, laisser agir immédiatement le créateur avec la créature et la créature avec son créateur » ?

Si M. Joly n'a pas eu le sentiment de cette difficulté, il en a signalé d'autres (p. 111) en faisant prévoir chez le retraitant des Exercices « un conflit de sentiments et d'inspirations différentes ». Comment s'y reconnaître, demande-t-il ! Mais au lieu d'une réponse ferme, il s'échappe en des considérations, fort intéressantes d'ailleurs, sur l'abondance des règles chez saint Ignace et sur les multiples subdivisions de ses règles. — Page 135, M. Joly fait sienne une citation où le cardinal Jérôme Aléandre est nommé comme appartenant au groupe des réformateurs catholiques. La publication récente du journal de Jérôme Aléandre ne permet malheureusement pas de garder des illusions sur sa moralité personnelle ni de le ranger d'emblée dans une élite de personnages dévoués à la réforme.

En discutant *Les Origines de la Compagnie de Jésus*, M. Herrmann Muller a dû traiter du moins en partie le même sujet que M. Joly. Mais son ouvrage s'étend bien au delà, puisqu'après saint Ignace il s'occupe encore de Lainez, premier successeur du saint dans le gouvernement de la Compagnie, et l'une des figures les plus curieuses de l'Église au XVIe siècle. Les Bollandistes l'ont accueilli avec une visible mauvaise humeur : « Nous avons ici affaire à un simple pamphlet, froidement composé, suffisamment érudit, mais qui n'a rien à voir avec l'histoire. » *Analecta Bollandiana*, 1898, p. 486. Pourtant, il semble bien au simple bon sens qu'un livre « suffisamment érudit », même s'il est « froidement composé », a du moins quelque rapport avec l'histoire. Au lieu de traiter *Les Origines* de M. Herrmann Müller par le silence et par le dédain mieux vaudrait discuter la qualité de son érudition. Nous verrons que loin d'être de premier ordre elle est plutôt insuffisante, encore qu'elle se soit attachée à des problèmes fort intéressants et qu'elle en ait révélé au grand public des aspects peu familiers pour lui. Dans un ouvrage de ce genre n'est-ce pas un véritable enfantillage à propos de nombreuses « vies » de jésuites plus ou moins connus, de mentionner *Le Messager du Cœur de Jésus*, où paraissent des notices biographiques d'amis ou de disciples de la

Compagnie sous le titre : *Les amis du Cœur de Jésus* (p. 205). Quel rapport entre ce fait et les origines de la Société ? M. Herrmann Müller, qu'on dit être un religieux, ne sait-il pas mieux que personne que toute congrégation religieuse a sa clientèle spéciale, qu'elle fournit de vies de saints et de manuels de piété ? Lui serait-il si difficile de découvrir des feuilles dominicaines, ou franciscaines, ou assomptionnistes, chargées de chanter les gloires particulières de l'ordre et au besoin de les créer ?

Quand l'auteur démontre les rapports qui existent entre les Exercices spirituels de Dom Garcia de Cisneros et ceux de saint Ignace, il rappelle, bien hors de propos, que les Exercices des religieux bénédictins ont disparu peu à peu des bibliothèques publiques ou privées, ce qui a fait accuser les jésuites d'avoir fait disparaître une des sources de saint Ignace afin de pouvoir nier les emprunts (p. 27). Pourquoi reproduire ce bruit désobligeant, puisque la disparition progressive d'un livre devenu hors d'usage s'explique très bien d'elle-même, et que d'ailleurs les jésuites, si puissants qu'on les suppose, n'auraient pu opérer simultanément dans tant de bibliothèques privées et publiques ! Pourquoi user de procédés d'insinuation plus déplaisants qu'une agression franche et directe ? De même il n'y avait pas lieu de faire état des *Monita Secreta* ou *Monita privata Societatis Iesu* qui ne représentent que l'œuvre d'un faussaire (p. 119-120). Sans doute, M. Herrmann Müller n'en affirme pas l'authenticité, mais il ne la nie pas catégoriquement comme elle doit l'être ; il pouvait entreprendre de dégager de cette satire la part de vérité qu'il croit qu'elle renferme ; mais c'était là une difficile besogne qu'il n'a pu avoir la prétention d'exécuter sérieusement en deux petites pages.

D'autres défauts déparent ce livre. Puisque M. Müller annonçait des intentions d'historien, n'aurait-il pas dû consacrer un chapitre à la discussion des sources. L'étalage d'érudition ne lui était pas interdit comme à M. Joly. Plutôt que de disperser dans des notes à différents endroits du livre, ses observations sur Ribadeneyra, sur Polanco, sur Gonzalèz (dont il ne paraît pas s'être beaucoup servi), il eût été plus clair, plus scientifique, plus intéressant, de commencer par discuter la valeur de leur témoignage. Ce n'est qu'à la page 180 qu'une note nous renseigne, trop brièvement, sur l'autorité de Ribadeneyra et sur les différences que présentent les éditions de ses œuvres. C'eût été, pour l'auteur, l'occasion de faire une bonne fois la différence entre ces témoins anciens et les écrivains modernes, les Bartoli, les Bouhours, les Mabille, les Terrien, et de montrer par une discussion critique un peu serrée l'usage que ces derniers ont fait de leurs sources et de déterminer le degré de confiance qu'ils méritent. D'ailleurs on se heurte souvent à des inexpériences, à des manques de savoir-faire. Page 121-122, un témoignage de Miranda est allégué en faveur de l'existence d'une législation occulte chez les jésuites. Outre que le témoignage n'est par lui-même aucunement décisif, qu'il n'a pas le

poids et la netteté du témoignage suivant de l'évêque Palafox, on ne nous dit pas d'où ce texte est tiré, de sorte que nous ne sommes point à même de le contrôler. De même, il est tout à fait inutile de nous renvoyer aux Archives du Vatican, sans plus de précision. Ailleurs l'auteur paraît conclure avec une singulière précipitation. Parlant de l'incorporation secrète d'un cardinal à la Société, M. Muller dit : « Le fait s'est sûrement présenté plus d'une fois... et jetterait peut-être un certain jour sur des points historiques encore obscurs » (p. 130). Si l'auteur est si sûr de son fait, que ne nomme-t-il les cardinaux ainsi affiliés, et que ne nous fait-il sortir des ténèbres puisqu'il en a le moyen!

En dépit de bien des imperfections, le livre de M. Herrmann Müller offre une lecture très instructive par les renseignements qu'il fournit, très attachante par les problèmes qu'il soulève. Sur Manrèze et la composition des Exercices, l'auteur a partie gagnée ou à peu près. Les enjolivements miraculeux dont les biographes jésuites de saint Ignace ont décoré le séjour à Manrèze s'écaillent les uns après les autres. Il est fort malaisé de discerner la part d'imagination, d'ébranlement nerveux, de léthargie, dans les visions, les jeûnes effroyables, le ravissement de huit jours dont nous entretiennent les vies du Saint. Même le livre de M. Joly, malgré l'effort psychologique de l'auteur, pour nous peindre l'âme d'Ignace dans ces mois passés à Montserrat et à Manrèze, ne parvient pas à dissiper l'incertitude, le mystère qui flotte sur ces récits étranges, qui, s'ils sont exacts, n'ont pu être connus des biographes que par les confidences d'Ignace, homme discret s'il en fut, et très avare d'anecdotes où son humilité n'eût pas trouvé son compte. Quant aux conclusions de M. Müller sur la composition des *Exercices spirituels*, elles sont en quelque sorte dépassées par celles du R. P. Watrigant qui ajoute à Dom Garcia de Cisneros, parmi les sources de saint Ignace, Ludolphe le Chartreux, Gérard de Zutphen, Mauburnus, etc... Il est reconnu qu'il y a eu au moins trois rédactions des Exercices, et M. Joly pense que diverses annotations et additions ont dû venir se surajouter avec le temps à la triple rédaction de Manrèze, d'Alcala et de Paris. Il faut même se garder de la tentation de découvrir soudainement un trop grand nombre de sources de saint Ignace. Les écrivains mystiques du moyen âge se copiaient beaucoup les uns les autres et en faisant quelque emprunt à l'un d'eux on se donne parfois l'apparence d'en imiter plusieurs. Après avoir cru longtemps à une sorte d'inspiration surnaturelle des *Exercices* parce qu'ils avaient été écrits par un homme d'une culture d'esprit rudimentaire, les écrivains jésuites commettraient une exagération en sens contraire si de la moindre analogie avec des écrivains antérieurs, ils concluaient à des emprunts. En pareille matière M. Müller leur apprendrait au besoin le danger de conclusions trop précipitées.

En effet, dans l'une des parties principales de son livre, M. Müller établit un long parallèle entre la constitution de la compagnie de Jésus

et les confréries musulmanes, — surtout les Chadelya et les Quadrya, — qui existaient dans l'Afrique septentrionale et en Espagne. La comparaison tend à démontrer qu'entre la compagnie de Jésus et les confréries du souffisme musulman, il n'y a pas simplement des analogies fortuites, mais de l'une aux autres une série continue d'emprunts et de décalques. Ces emprunts porteraient spécialement sur la forme du gouvernement dans la compagnie, sur la nature de l'obéissance demandée à ses adeptes, sur la méthode de formation des sujets, sur les degrés établis entre les membres, sur l'occultisme qu'elle pratique en dissimulant ses règles et constitutions soit au public, soit à une partie de ses propres membres, enfin sur ses moyens politiques d'influence cherchés dans une confusion voulue entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel. Tout n'est pas nouveau dans ces rapprochements. Dès longtemps les adversaires de la Société l'avaient assimilée à la secte palestinienne des Haschischin ou Assassins, gouvernée souverainement par le Vieux de la Montagne. Assimilation fausse, comme le note de M. Müller, et repoussée à première vue par le bon sens. Mais les confréries musulmanes d'Espagne étaient de véritables sociétés religieuses ; elles possédaient de grandes qualités de cohésion, d'organisation, et elles firent preuve d'une remarquable force de résistance dans les défaites subies par l'islamisme. Il n'y a pas d'impossibilité *a priori* que saint Ignace ne leur ait fait certains emprunts pour douer sa propre compagnie de qualités analogues.

Tout n'emporte pas la conviction dans ces rapprochements dont il faut voir le détail dans l'ouvrage de M. Müller, car beaucoup de ces détails n'ont de valeur que par leur concordance. Cependant il y a quelques points de nature à frapper l'esprit, même si on les considère isolément. De ce nombre est la puissance du général des jésuites mise en regard de la puissance du cheik sur les *kouans* ou frères musulmans. Cette puissance, à l'époque d'Ignace, était une nouveauté dans l'Église qui s'est toujours appliquée à définir rigoureusement les droits et les devoirs réciproques des supérieurs et des inférieurs dans les ordres religieux. Voici des textes que M. Müller met en regard. Le musulman dit : « Tu seras entre les mains de ton cheikh comme le « cadavre entre les mains du laveur des morts » (*Livre de ses appuis*, par le cheikh Si-Snoussi). — Le jésuite dit : « Que ceux qui vivent « dans l'obéissance se laissent mener et conduire par l'entremise de « leur supérieur comme le cadavre qui se laisse tourner et manier en « tout sens » (*Constitut. de la Compagnie de Jésus*, Part. 6, ch. I.) — Le musulman dit : « Il faut écarter de son esprit tout raisonnement, « bon ou mauvais, sans l'analyser ou en rechercher la portée, dans la « crainte qu'un libre cours donné aux méditations ne conduise à l'er- « reur » (*Présents dominicaux* : Règle des Rahmania). — Saint Ignace écrit : « Celui qui voudra sans réserve s'immoler à Dieu devra, outre « sa volonté lui offrir son intelligence... en sorte que, non seulement il « veuille, mais encore pense de même que le Supérieur, et soumette

« son jugement au sien, autant qu'une volonté toute dévouée peut faire « fléchir l'intelligence. » (Lettre aux Jésuites portugais). — Si M. Herrmann Müller n'avait prétendu que signaler les ressemblances qui existent entre la compagnie de Jésus et les confréries musulmanes, ces textes ne laisseraient rien à désirer. L'auteur eût pu les multiplier encore et instituer un parallèle beaucoup plus prolongé qui n'eût manqué ni de piquant ni de signification instructive. Entre toutes les sociétés religieuses un peu fortement organisées, il y a des ressemblances inévitables, dues à l'absorption de la personnalité des membres au profit d'un corps moral, en vue d'une action commune. L'on eût su gré à l'auteur de serrer la question davantage, et au lieu de se borner à des rapprochements superficiels, de déterminer dans quelle mesure l'ordre religieux qui passe pour absorber le plus la personnalité de ses membres offre des airs de famille avec les confréries du mahométisme espagnol.

Mais autre chose est de constater ces ressemblances, autre chose de démontrer qu'elles proviennent d'emprunts faits par saint Ignace et par Lainez aux institutions qui fonctionnaient en Espagne. Cette démonstration, M. Müller l'a ébauchée, il ne l'a point faite. Le *perinde ac cadaver* qu'il invoque se trouve dans les auteurs spirituels antérieurs à saint Ignace, et c'est une question de savoir si les musulmans ne leur auraient pas emprunté une maxime qui s'appropriait si bien à leur idéal de vie fataliste. De plus, il n'eût fallu recourir qu'à des documents musulmans contemporains de saint Ignace ou un peu antérieurs à lui. Or M. Müller se montre trop pauvre critique et trop avare d'indications sur ses documents, pour qu'on puisse s'y fier entièrement. Son ordre des Rahmania, par exemple, n'est-il pas une branche religieuse remontant seulement au dix-huitième siècle, et le *Livre de ses appuis* du cheikh Si-Snoussi ne serait-il pas le même que la *Fahrasa* d'un cheikh de même nom qui a vécu au XIXe siècle? Je n'ai pas sous la main les livres nécessaires pour débrouiller la question, mais c'est déjà trop de pouvoir la poser.

Est-ce à dire que de la démonstration manquée de M. Müller, il ne doive rien survivre à son livre. Il en restera tout d'abord, avec des renseignements secondaires et des aperçus utiles, l'indication d'un problème très intéressant que lui-même ou que d'autres savants reprendront en sous-œuvre. On sait, en effet, que la société espagnole qui a si fortement marqué son empreinte sur saint Ignace avait subi l'influence du contact musulman. Le peuple espagnol ne doit pas son origine seulement aux Wisigoths et autres barbares venus par le nord ; il est formé en grande partie de peuples venus de l'Afrique et d'une formation sociale très voisine de la formation des Maures et des Touareg. Il n'était que trop bien préparé à recevoir des institutions politiques ou religieuses à tendances absolutistes, au grand détriment de son avenir. Ajoutez que d'innombrables Morisques, convertis en apparence, perpétuaient parmi le peuple chrétien de la péninsule des

coutumes et des traditions conformes à l'esprit arabe. On a la preuve que le séjour des musulmans en Espagne a laissé des traces ailleurs que dans les arts. Un grand nombre d'institutions civiles et judiciaires, surtout en Aragon, sont des survivances de l'époque mahométane. L'on n'a pas toujours pris la peine de changer seulement les noms, témoins l'*Almojarife*, le *Zalmedina*, l'*Alguacil*, le *Mustaçaf*, l'*Alcade*. Jusqu'à ces derniers temps l'on ne savait à quelle origine rapporter l'institution en Aragon du *Justicia*, sorte de redresseur de torts à compétence souveraine. Grâce à M. Ribera Tarrago, l'on sait aujourd'hui que le *Justicia* n'a fait qu'hériter des attributions du « Gouverneur des injustices » arabe (Cf. le compte rendu de M. Léonardon sur le livre de M. Ribera Tarrago, *Origenes del Justicia de Aragon*, dans la *Revue critique*, 1898, II, p. 48). La thèse de M. Müller ne surprendra donc aucun hispanisant. Pour suppléer à la rareté des documents contemporains de saint Ignace, il conviendrait de faire dans les sources arabes et espagnoles une étude comparée des anciens ordres musulmans, et des plus modernes. Ceux-ci se réclament des traditions de ceux-là. Il est bien possible qu'en remontant des uns aux autres, ou qu'en poursuivant l'histoire de l'ancien ordre musulman des Chadelya, dont le fondateur est né à Séville et y a travaillé, on arrive à démontrer la persistance en Espagne jusqu'à l'époque de saint Ignace de ces confréries musulmanes dont l'éclipse définitive ne date que du temps des plus grandes rigueurs de l'inquisition. On sait d'ailleurs que saint Ignace a connu les Morisques, qu'il les a même pratiqués avec l'intention de travailler à leur conversion. On comprendrait très bien qu'influencé par la formation sociale contemporaine, illusionné sur la valeur des méthodes autoritaires et des corps à constitution absolutiste, frappé enfin de l'apparente solidité des milices musulmanes, il leur ait emprunté une part d'inspiration et des moyens d'organisation, dans la mesure où l'Église lui permettait de le faire, et en les adaptant à des fins nouvelles. L'idée en soi n'aurait rien de repréhensible ; le fait serait seulement très caractéristique de l'œuvre créée par Ignace de Loyola. Après une étude ainsi conduite, les analogies discernées par M. Müller, et notées avec un grand luxe de détails, prendraient aux yeux du lecteur une force de démonstration beaucoup plus considérable.

La troisième partie du livre des *Origines* roule sur la part qui revient à Lainez dans la rédaction définitive des *Constitutions de la Compagnie de Jésus*. A entendre M. Müller, Lainez ayant gouverné la société après la mort de saint Ignace, d'abord en qualité de vicaire pendant deux ans, puis à titre de général régulièrement élu, aurait considérablement renforcé l'autorité du général et accentué les emprunts musulmans par lesquels la compagnie se différencie si profondément des autres congrégations catholiques. L'auteur refait l'histoire des tiraillements entre Lainez et Bobadilla après la mort de saint Ignace, celle du pontificat de Paul IV et de la victoire de Lainez qui aurait fait

triompher ses vues sur le gouvernement de la société en faisant adopter par la Congrégation générale, comme œuvre authentique ou presque authentique de saint Ignace, des *Déclarations* de son cru ayant pour objet de développer et d'expliquer les Constitutions. Toute la construction de M. Müller est très ingénieuse, mais par endroits on la sent fragile, édifiée en partie sur des hypothèses. Ainsi, p. 248, l'auteur dit : « Nous avons vu que toute la partie qui constitue la législation des congrégations générales est l'œuvre propre de Lainez. » Or, pages 241 et 243, il se trouve bien une affirmation de ce genre, mais non une preuve. On voudrait au moins un texte, un passage d'une Vie de Lainez écrite par un jésuite, ou un document. Il est vrai que M. Müller nous avertit pour cette partie de son ouvrage qu'il est pauvre en documents, les seules pièces pouvant faire foi étant renfermées dans les Archives du Gesù à Rome. Cependant ce qu'il aurait pu faire, c'eût été d'instituer une comparaison plus longue et plus raisonnée entre les Constitutions telles qu'Ignace les avait envoyées à l'essai dans les provinces, et les constitutions revisées et complétées sous le généralat de Lainez. De cette comparaison rigoureuse, il eût pu faire sortir, si sa thèse est juste, une probabilité plus grande que c'est bien à Lainez, en grande partie, qu'est due la couleur musulmane de certains traits de la compagnie de Jésus.

Une partie importante de la constitution des Jésuites a été laissée dans l'ombre par M. H M., je veux dire la répercussion de la puissance absolue du général et de l'esprit fortement centralisateur de l'institut sur les doctrines et sur les études. Fort à propos, un document publié récemment vient nous remettre sous les yeux un certain nombre de textes judicieusement choisis. C'est un bref du pape Léon XIII confirmant les constitutions qui enjoignent aux Jésuites de suivre la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Cette pièce, datée du 30 décembre 1892, n'a été livrée à la publicité que dans le courant de l'année dernière [1]. Elle se réfère constamment à la législation antérieure de la Compagnie ; elle renferme des textes souvent difficiles à retrouver et qui appartiennent à l'histoire ; elle nous apporte enfin des données précieuses sur le développement de la théologie et de l'enseignement chez les jésuites des derniers siècles. Il est inutile d'ajouter qu'elle précise ces renseignements en les coordonnant et en les entourant du plus autorisé des commentaires. Dans cette *Revue*, où l'on se préoccupe à juste titre des questions de méthode scientifique, on sera sans doute heureux de voir comment, dans le passé, une grande société religieuse a compris l'enseignement et le travail intellectuel.

Un premier point est l'unité de doctrine ; elle doit être absolue. Quand le jésuite prononce ses vœux, il doit pouvoir répondre affirmativement à la question qui lui est posée : « Etes-vous prêt à soumettre votre intelli-

1. Nous citons ce bref, *Grauissime Nos, pro apostolico officio*, d'après *Le Canoniste contemporain*, 1898, t. XXI, pp. 591 sqq.

gence et à penser ainsi qu'il a été décidé dans la Société ? » Et cette soumission s'étend même aux doctrines très probables, soutenues par de savants théologiens, sur lesquelles la Compagnie n'aurait pas clairement statué dans ses constitutions et actes divers. L'axiome : *In dubiis libertas*, n'a pas de valeur pour le jésuite. A plus forte raison, serait-il coupable, s'il était en désaccord avec les schémas arrêtés dans lesdites constitutions et autres décisions des généraux. Le but de cette sévérité est de centraliser fortement la Société et d'y maintenir l'union la plus étroite en vue de l'action. Voici les textes.

« Hoc autem amplius ille (insignis Societatis auctor) praecepit ut doctrina quam sequeretur Societas una eademque esset apud omnes atque in omni munerum perfunctione. « Idem sapiamus, idem, quoad eius fieri « possit, dicamus omnes, iuxta Apostolum. Doctrinae igitur differentes « non admittantur, nec uerbo in concionibus uel lectionibus publicis, « nec scriptis libris » (*Const.* p. III, c. I, § 18). Item : « Patres deputati « ex uariis nationibus pro libro de ratione studiorum recognoscendo, « cum de delectu opinionum primo loco tractandum censuissent ac tan- « quam fundamentum proposuissent doctrinam Societatis esse debere « uniformem, securam et solidam, iuxta Constitutiones... » (*Congr.* V, decret. 56). Quae quidem uniformis doctrinae praeceptio non eo circumscribi putanda est ut sententias tantummodo quae sunt in scholis communes respiciat, uerum etiam ad opiniones latius pertinere de quibus catholicos inter doctores minus conueniat : « In opinionibus « etiam in quibus catholici doctores uariant inter se uel contrarii sunt, « ut conformitas in Societate sit curandum est. » (*Const.*, p. III, c. I, decl. O). Quando enim e lege « unius scriptoris doctrina in Societate « eligenda est » (*Const.*, p. VIII, c. I, litt. K ; Congr. V, decret. 56), ideo per se apparet, opiniones item disputatas et disputabiles eo ipso praescripto contineri, cum in sententiis communibus, quocumque demum praeeunte auctore, nihil de ipsa doctrina accidat immutatum. Haec uero legifer Pater, prouida mente et sancta, ad altiora quaedam direxit, ut coniunctioni concordiaeque et uniuersae quasi corporis Societatis et uaria inter eius membra prospiceret ; quae uirtutes quanto magis necessariae sunt ad religiosi feruorem spiritus nutriendum ubertatemque salutarium fructuum gignendam, tanto facilius in uarietate opinionum languent atque intereunt, cum dissimilitudo sentiendi disiunctionem saepius faciat animorum : « Iuuat ad unionem membrorum huius Societatis inter se et cum suo capite... eadem doctrina » (*Const.*, p. X, § 9). Ad eum igitur assequendum concordiae et caritatis modum quem Societati praestituerat, optime uidit Ignatius Pater haudquaquam satis esse uulgatam probatamque regulam, opiniones dispares tolerandas, secundum illud : « In dubiis libertas, » sed necessarium opiniones tales minime haberi in Societate easque praecise ab ipsa prohibuit. — Ne cui uero hoc de uniformi doctrina praeceptum saperet durius, idem caute consuluit ut sodalis quisque, priusquam sese uotorum religione obstringeret, rogaretur : « Num paratus sit ad iudicium suum

submittendum sentiendumque ut fuerit constitutum in Societate » (*Exam.*, c. III, § 11); quo modo iam tum optio datur eius rei eligendae quae, ex lege deinde imposita, uix tolerabilis possit uideri. Itaque longe alienum fuerit a natura scriptisque legibus Societatis, ut quis in ea talem opinandi facultatem exposcat quali extra eam plerique potiantur. Quamuis enim de opinionibus ageretur ualde probabilibus atque doctos nactis patronos, quae tamen doctrinae refragentur praescriptae, eas qui sequerentur, reprehensionem quidem uitarent nouitatis, temeritatis, erroris, at uero ab una illa eademque doctrinae forma tantopere desiderata et commendata, prorsus discederent. Idque deterius fieret, si eiusmodi libera opinionis copia ad ea doctrinae capita aduocaretur quae Societas, in *Constitutionibus* atque in *Elenchis* per summos Praepositos, mandatu Congregationum generalium, confectis, iam aperte iussit ab uniuersis admittenda esse uel improbanda; quae libertas in licentiam et culpam desciscceret. » *Canoniste*, pp. 592-3.

On excusera la longueur de cette citation en raison de son importance.

La doctrine choisie a été celle de saint Thomas. « Hoc legifer Pater tanquam fundamento in Societate posito, quo praeterea iudicio excellebat, certam ipse unam delegit formam doctrinae... ; eaque fuit doctrina S. Thomae Aquinatis : « In theologia legetur... doctrina scholastica « diui Thomae (*Const.* p. IV, c. XIV, § 1). » Cette mention est un peu sèche et ressemble à l'inscription d'un livre quelconque dans un plan d'études. Mais, dans la suite, la cinquième congrégation générale a renchéri sur les dispositions primitives et renforcé le précepte de s'en tenir exclusivement aux doctrines thomistes. L'histoire tient ainsi un précieux renseignements sur la manière dont a évolué sur ce point la constitution des jésuites : « Fatendum sane est sanctum fundatorem, saluo quidem de uniformi doctrina praecepto eiusque rei causa doctrina Angelici anteposita, attamen, ut patet ex multis locis Constitutionum, suaui quadam prudentia reliquisse posteris facultatem designandae doctrinae quam et tempus et ipsa rerum tractatio Societati aptiorem esse monerent; aeque uero fatendum, eadem posteros facultate iamdiu esse usos atque laudatissime usos, quo plane modo decebat tanti patris filios, eius animi et uirtutis heredes. Etenim in Congregatione V^a generali commemorantes patres monita Constitutionum : « unius scrip- « toris doctrinam eligendam esse », unanimi consensu statuerunt : « doctrinam S. Thomae in theologia scholastica tanquam solidiorem, « securiorem, magis approbatam et consentaneam *Constitutionibus* « sequendam esse » (*Congr.* V, decr. 41); cui decreto quo plus firmitatis accederet haec addita uoluerunt : « Nostri omnino S. Thomam ut pro- « prium doctorem habeant » ; eoque amplius : « ut nullus ad docendum « theologiam assumatur qui non sit uere S. Thomae doctrinae studiosus; « qui uero ab eo sunt alieni, omnino remoueantur. » (*Ib.*, decr. 56). Nous voyons, par ces textes, comment le cercle des idées et des doctrines s'est resserré peu à peu.

De même, en philosophie, l'unité de doctrine a été établie par la canonisation de la philosophie aristotélicienne : « Cum Societas philosophiam Aristotelis, tanquam theologiae magis utilem, amplexa sit, illi inhaerendum omnino est. » (*Congr.* XVI, decr. 36) ; mais il s'agit de l'aristotélisme vu à travers saint Thomas : « In Societate philosophiam praeceptores ita interpretari iubentur, « ut uerae theologiae scho- « lasticae, quam commendant Constitutiones, ancillari et subseruire « faciant. » (*Congr.* XVI, decr. 36; *Canoniste*, p. 595).

Certainement, il n'est pas sans intérêt pour l'historien de connaître quelles doctrines particulières les jésuites se sont donné la mission de propager et de défendre. Mais nous recherchons seulement ici quelle place ils ont faite à la liberté de la recherche scientifique et comment ils ont accordé leurs méthodes d'études avec les principes de centralisation et d'obéissance absolue que l'on démêle dans leur constitution. A cet égard, il est encore intéressant de consulter le bref pontifical, parce qu'il condense d'une manière saisissante tout un ensemble de réglementations successives. Beaucoup d'ordres religieux qui ont pour fondateur quelque docteur vénéré, forment, en même temps que des sociétés religieuses, des écoles théologiques, c'est-à-dire qu'autour de la doctrine d'un maître préféré leurs théologiens créent un ensemble de théories, un corps de traditions, sauf à tirer légèrement le Maître chacun à soi, dans le sens de ses tendances personnelles. En un mot, ces ordres forment des écoles théologiques, non des régiments. Il ne semble pas que les jésuites jouissent même de cette liberté relative, car il ne leur est pas permis d'adopter indifféremment les doctrines émises par d'illustres théologiens de leur propre Société et imprimées dans des livres revêtus de l'approbation de leurs supérieurs. Les généraux ont regretté fréquemment que les examinateurs officiels de la Compagnie aient été trop libéraux ou trop faciles et que les livres des jésuites aient trop souvent contenu des idées personnelles. « Nemo autem inducat in animum licere sibi illis promiscue opinionibus uti, quas forte deprehenderit in libris scriptorum Societatis eisque de moderatorum permissu editis. Praeter enim quam quod ex istis non pauci editi sunt antequam certas de studiis leges Societas constituisset, eiusmodi libertati nunquam summi Praepositi non restiterunt, hoc praeterea frequenter aperteque, etiam sub haec tempora, testati, in quibusdam librorum censoribus et diligentiae plus et seueritatis fuisse optandum (Ex litteris P. C. Aquaviva an. 1623, *de obseruanda ratione studiorum deque doctrina S. Thomae*; ex Ordinatione P. F. Piccolomini *pro studiis superioribus*, an. 1651 ; ex Ordinat. P. P. Becks, an. 1858; *Canoniste*, p. 596).

Outre les prescriptions ainsi rappelées, le document pontifical nous apporte ici un renseignement historique de haute valeur. Ces règlementations spéciales à la compagnie sont postérieures à la publication d'un certain nombre d'ouvrages émanés de ses membres. En effet, la première autorité citée, une circulaire d'Aquaviva, est de 1623.

Or à cette date, les plus grands théologiens de la Compagnie sont déjà morts : Maldonat (1583), Toleto (1596), Molina (1601), Vasquez (1604), Sanchez (1610), Suarez (1617), Bellarmin (1621); Lessius, mort en 1623, et Laymann, mort en 1625, se rattachent à cette lignée. La génération suivante, Bernal (1642), Amigo (1651), les frères de Lugo (1652 et 1660), Busenbaum (1668), Escobar (1669), ne sont plus que des étoiles de deuxième et troisième grandeur. Quant à Sirmond (1651) et à Petau (1652), ils se rattachent moins à une école théologique qu'à la pléïade des érudits et des critiques français qui illustra le XVIIe siècle. Le généralat d'Aquaviva marque, semble-t-il, dans l'histoire de la société une date aussi importante que celui de Lainez. C'est vraiment un des fondateurs de la compagnie. Quand M. H. Müller sera arrivé à cette époque, il aura à étudier les problèmes que soulève l'action d'Aquaviva; la réglementation des études n'est pas un des moindres.

Si les jésuites ne peuvent adopter les opinions des théologiens jésuites sans se demander si elles cadrent avec le thomisme officiel de la Compagnie, ont-ils au moins une certaine liberté dans le choix des opinions sur lesquelles la pensée de saint Thomas est douteuse ? Rien n'est plus caractéristique que la manière dont la cinquième congrégation générale a répondu à cette question. Deux décisions semblent concéder une certaine liberté. « Non equidem sumus nescii, est-il dit dans le bref de 1892, plane hoc esse affirmatum doctrinae S. Thomae non ita Societatem habendam esse adstrictam ut « nulla prorsus in re ab « eo recedere liceat. » (*Congr.*, V, decr. 59; *Canoniste*, p. 596). De même : « Similis uidetur libera dari facultas... « in quaestionibus mere « philosophicis aut etiam in iis quae ad Scripturas et ad Canones perti- « nent. » (*Congr.*, V, decr. 56). » (*Ib.*, p. 597). Ainsi, sur ces deux points, les questions de philosophie, celles d'exégèse et de droit canon, une certaine liberté de penser paraît être accordée. Mais ces deux concessions viennent à la suite de prescriptions précises qui leur enlèvent d'avance toute portée et les réduisent à des formules de pure bienveillance. 1° La faculté de s'écarter du thomisme de la Compagnie n'est laissée que pour le cas où la pensée de saint Thomas est obscure ou pour les questions non traitées par lui : « si quando uel ambigua fuerit S. Thomae sententia uel in iis quaestionibus quas S. Thomas non attingit » (*Congr.*, V, decr. 41; *Can.*, p. 596). Or ces cas doivent être très rares, si même ils existent : ainsi le proclame Aquaviva, *De soliditate et uniformitate doctrinae*, 24 mai 1611; et l'on doit résoudre les questions négligées par saint Thomas en conformité avec ses principes : « De quaestionibus autem quas ille fortasse non attigit, principia et capita doctrinae eius penitus cognita sint oportet, ne quae reddantur responsa ullo modo pugnent cum illis » (*Can.*, p. 597). 2° La faculté de penser par soi-même n'existe pas pour les questions purement philosophiques de quelque importance; la cinquième Congrégation interdit alors de s'écarter d'Aristote : « in rebus alicuius momenti ab Aristotele non recedant » (decr. 41), et Aquaviva formule la même défense « in prae-

cipuis et quae tanquam fundamentum sunt aliorum plurium » (lettre du 24 mai 1411). Quant aux autres questions, elles ne rentrent dans cette autorisation que si elles ne touchent pas à la théologie ; or, il n'y a pas tant de questions que saint Thomas n'ait rattachées en quelque manière à la théologie : « Palam est quaestiones philosophicas, si qua ratione ad theologiam attineant, ab ea dimotas esse facultate ; neque adeo multas apud S. Thomam reperire licebit quas non ille ad theologiam rettulerit » (*Canonist.*, p. 597). Il y aurait bien un cas où le jésuite pourrait retrouver sa liberté de penser, le cas où l'opinion contraire à saint Thomas est admise dans les universités catholiques (*Congr.*, V, decr. 41). Mais ce cas ne mérite pas d'être mentionné, d'après le bref pontifical : « Neque est commemorandum quidem. » Car il n'y a pas aujourd'hui d'université catholique qui puisse donner une telle autorité à une opinion contraire : « Namque academiae tales aetate nostra numerantur paucae nec ulla prope in eis, si huic Apostolicae Sedi audiant dicto, obtinere potest doctrina quae aduersetur Angelico, cuius immo uestigiis se omnes, ut debent, insistere profitentur » (*Canoniste*, p. 597). D'ailleurs quiconque ne suit pas la doctrine thomiste doit être écarté de l'enseignement d'après les décisions de la cinquième Congrégation des jésuites : « Qui ab eo sunt alieni, omnino remoueantur » (decr. 56). On ne peut donc créer par l'enseignement une tradition opposée ou différente.

Tels sont les principes de la Compagnie de Jésus dans l'étude de la théologie, la principale des études pour ses membres, celle dans laquelle rentrent toutes les autres. Il y a là une méthode de compression si manifeste que les règles ordonnent des précautions pour que le jésuite soit dûment averti de ce qui l'attend : *Ne cui uero hoc de uniformi doctrina praeceptum saperet durius...* Mais il appartient aux curieux d'histoire ou même seulement de psychologie, de rechercher l'influence qu'une pareille méthode ne peut manquer d'exercer dans les domaines les plus divers après qu'elle a été mise en pratique pendant les années consacrées aux sciences religieuses.

La pièce que nous venons d'analyser est donc très précieuse pour l'historien, parce que son auteur y a condensé et cité les textes antérieurs : « Quae ratio tam aequa uisa est Nobis... ut etiamsi per Societatis leges præcepta non esset, eam Nosmetipsi praecepissemus. » Elle comble heureusement une lacune du livre de M. Müller. En résumé, le principe de l'unité de pensée a été posé dès l'origine pour favoriser l'unité d'action de la Société, et le jésuite doit être prêt à soumettre son intelligence comme sa volonté. Mais ce principe seulement formulé, a été précisé et développé par les règlements postérieurs, surtout par ceux d'Aquaviva et de la cinquième Congrégation. Il en résulte que si, à l'origine, des théologiens jésuites ont eu leurs systèmes personnels, leurs successeurs ne peuvent en adopter que les parties concordant avec le thomisme reçu dans la Société. La liberté est laissée dans les questions douteuses purement philosophiques ou négligées par

saint Thomas. Mais comme il n'existe pour ainsi dire pas de questions répondant à ces conditions, cette liberté a une existence surtout virtuelle et décorative. D'ailleurs, dans ces questions mêmes, on ne doit pas perdre de vue le principe général : la loi de la Société exige qu'il n'y ait pas d'opinions divergentes et une opinion unique doit être adoptée (voir plus haut, p. 372, *Const.*, III, I, O et K). Et de fait toutes ces questions reçoivent leurs solutions dans les actes et les formulaires dressés par les généraux de la Société. Ainsi s'établit l'unité de pensée et se constitue une orthodoxie dans l'orthodoxie.

Si M. Muller poursuit ses études sur la Compagnie de Jésus il devra d'abord refaire son livre, en le complétant, en y critiquant ses documents, en y mettant une ordonnance plus rigoureuse, en éliminant tout ce qui, de près ou de loin, sent l'insinuation malveillante. S'il consacre un livre à l'étude des constitutions de la société et du généralat du Père Aquaviva, il fera sagement de moins considérer les travaux des adversaires notoires de la compagnie et de leur préférer les sources, les documents originaux, notamment ceux que Léon XIII a signalés et mis à profit dans son bref de 1892. De leur côté, les Pères de la compagnie de Jésus sont à même de faire la lumière sur la période obscure de transition entre le généralat de saint Ignace et celui de de Lainez. Il est vrai que les ouvrages sortis de leurs mains seront toujours suspects aux personnes chez qui la méfiance du jésuite passe pour le commencement de la sagesse. Mais ils disposent d'un moyen très simple de dissiper toute les défiances, c'est d'imiter la magnanimité de Léon XIII ouvrant les archives du Vatican aux savants de tous les pays et de toutes les confessions. La renommée de quelques papes du XVe et du XIVe s. semble y avoir plutôt gagné que perdu ; certaines légendes fâcheuses ont été définitivement écartées ; une connaissance plus complète de leurs actes replacés dans le milieu historique a conduit à une appréciation plus équitable de l'ensemble de leur vie. La généreuse initiative de Léon XIII a permis de réparer nombre d'injustices et d'erreurs historiques. Il est hors de doute que pour la compagnie de Jésus la suprême habileté consisterait pour toute la période un peu ancienne de son histoire, — des origines à la dissolution par Clément XIV — d'ouvrir les archives du Gesù et des principales résidences. Les curieux mettraient peut-être à jour quelques ficelles politiques, mais ils feraient connaître en même temps les circonstances historiques qui en ont rendu l'emploi quelquefois excusable. En tout cas, l'honnêteté impartiale des vrais savants desservirait moins la société que l'étrange « histoire » écrite par Crétineau-Joly dans la première moitié du XIXe siècle.

Bordeaux. AMÉDÉE DUBOIS.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

1897-1898[1]

Ouvrages généraux (suite). — M. W. Schmitz [**11**], qui a conl sacré sa vie à l'étude des notes tironiennes, a publié un certain nombre de textes ecclésiastiques dans ses *Miscellanea Tironiana, aus dem Codex Vaticanus latinus reginae Christinae 846*, Leipzig, viii-79 pp. et 32 pl. in-4, 1896. Le ms. est du ixe siècle et son importance pour l'histoire de l'Allemagne avait été déjà signalée par Bethmann, *Archiv für Gesellschaft für ält. deutsche Gechichtskunde*, XII, 308-9. Seize feuillets (99-114), un peu plus anciens que le reste du volume, sont écrits en grande partie en notes tironiennes. Voici les textes renfermés dans ces feuillets : 1° *Defensoris monachi Liber Scintillarum*, réduits aux 43 chapitres de la rédaction originelle ; 2° *Epistula consolatoria ad pergentes in bellum*, opuscule curieux, contenant déjà des principes de chevalerie chrétienne, et qui a dû être écrit lors des premières luttes avec les Sarrasins ou lors des guerres de propagande contre les Germains païens ; 3° *Sententiae defloratae de diuersis causis*, sorte de catéchisme par demandes et par réponses sur l'homme, sa nature, la mission des Apôtres, le baptême, la Trinité, le Christ, la création, la Bible, formé à l'aide d'emprunts à Lactance, saint Augustin, saint Jérôme et Isidore ; 4° *De plasmatione Adam* ; 5° des fragments des *Instructiones* d'Eucher de Lyon ; 6° sur l'orthographe d'après Isidore, *Or.*, 1, 27 ; 7° des recettes de médecine.

Parmi les publications de textes, il faut mentionner les papyrus publiés par les archéologues anglais [**2**] Grenfell and Hunt, *The Oxyrrhynchus Papyri*, part. I, London, 1898, in-4. Ce recueil contient quelques fragments curieux que nous indiquerons à l'occasion.

A côté des *Texte und Untersuchungen*, des *Texts and Studies*, on placera désormais [**13**] les *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, dirigés par MM. N. Bonwetsch et R. Seeberg (Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher). Cette collection a un domaine plus étendu que ses sœurs aînées ; elle n'est pas limitée à l'histoire ancienne du christianisme et contient plutôt des études que des publications de textes. Les volumes sont subdivisés en fascicules dont chacun traite un sujet entièrement indépendant des sujets des fascicules

1. Voir *Revue*, IV (1899), 84. J'inscris ces dates sous les réserves énoncées dans mon premier article.

voisins. Voici, au surplus, les titres des fascicules parus ou annoncés. T. 1, f. 1 : Bonwetsch, *Die Apokalypse Abrahams* ; *Das Testament der vierzig Märtyrer* (2 Mk. 80) ; — 2 : Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Grossen* (Mk. 2) ; — 3 : Berendts, *Das Verhältnis der Römischen Kirche zu den Kleinasiatischen vor dem Nicänischen Konzil* (Mk. 0 60) ; — 4 : Bergmann, *Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtlitteratur des V. u. VI Jahrhunderts :* Teil I, *Der handschriftlich bezeugte Nachlass des Faustus von Reji* (Mk. 7) ; = T. II : Lang, *Untersuchungen zur Theologie Calvins*, fasc. 1, *Die Bekehrung Joh. Calvins* (Mk. 1, 35) ; fasc. 2, *Die Quellen und der theologische Charakter der Institutio Calvins vom Jahre 1526* ; = T. III : f. 1 : Baltzer, *Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert* (Mk. 1 60) ; — 2 : Radermacher, *Anonymi Byzantini Apocalypsis* (Mk. 1) ; — 3 : Kunze, *Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol* (Mk. 1, 60) ; — 4 : Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholasticus* (Mk. 3) ; — 5 : Berbig, *D. Joannis Gerhardi homiliae XXXVI seu meditationes breues diebus dominicis atque festis accomodatae e manuscriptis Gerhardinis ab illustrissima bibliotheca Gothana asseruatis primum uulgatae* (Mk. 1 60) ; — 6 : Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert.* D'autres fascicules contiendront : Seeberg, *Die Theologie des Duns Scotus* ; Lezius, *Studien zu Priscillian* ; Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols in dem kirchlichen Leben des Mittelalters.*

J'ai signalé en son temps le précis de littérature grecque chrétienne donné par M. Batiffol dans la « Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique ». Il faut y joindre maintenant [14], *Anciennes littératures chrétiennes, II, La littérature syriaque* par Rubens Duval ; Paris, Lecoffre, xv-426 pp. in-12. L'ouvrage est divisé en deux parties : La littérature syriaque et ses différents genres, Notices sur les écrivains. Cette disposition est justifiée par le caractère de cette littérature et peut-être aussi par l'état de nos connaissances. Les individualités ont moins d'importance ici que les groupes et les collections. Un simple fait matériel révèle cette particularité : les notices biographiques commencent à la p. 331 seulement. Par suite, après avoir exposé brièvement les origines et les caractères de la littérature syriaque, M. R. Duval traite des versions de la Bible, des lectionnaires, de la Massore, etc ; puis des actes des martyrs, des textes apologétiques, des ouvrages de droit, d'histoire, d'ascétisme, de philosophie, de sciences ; et enfin des traductions en langue syriaque. Les notices sur les écrivains sont rangées par ordre chronologique et classées par siècles. Ce petit volume, qui a dû demander à son auteur un grand travail de recherche et de précision, donne, sous la forme la plus nette les renseignements essentiels qui permettent de situer un ouvrage. Je suis totalement incompétent pour juger de la valeur technique de ce livre : le nom de M. Rubens Duval suffit d'ailleurs à la garantir, et j'ai peine à croire que l'inventaire dressé en 1898 ne

marque pas une date dans les études syriaques. Mais c'est surtout aux non syriacisants que ce livre commode rendra service. Ils pourront se former une idée exacte des courants qui ont traversé cette littérature et par lesquels on peut la rattacher à l'histoire ecclésiastique générale. On trouvera de plus dans ce livre l'indication sûre et concise des données essentielles que l'on chercherait souvent en vain dans les dictionnaires et les manuels. On doit donc remercier M. Rubens Duval de la peine qu'il a prise. Son travail est d'autant plus méritoire qu'il est le premier de ce genre en langue française. Comme la critique ne perd jamais ses droits, je terminerai en notant que le nom de M. Wilhelm Meyer de Spire s'écrit par *e*, non par *a*. J'ajouterai que si les mémoires de M. W. Meyer laissent à désirer pour le syriacisant, comme nous l'apprend M. Duval, ils contiennent des observations très neuves et très justes sur l'histoire et la nature des rythmes grecs et latins. Il est un des rares savants étrangers que les questions d'accentuation dans les langues classiques ne fassent pas déraisonner.

Dans la même collection, le livre de M. Paul Allard, [15] *Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose* (Paris, Lecoffre, 1897 ; xii-307 pp. in-18), est un excellent résumé de l'histoire extérieure de l'Église. Il embrasse les quatre premiers siècles, en suivant l'ordre chronologique. Quatre chapitres sont consacrés aux persécutions, envisagées surtout dans ce qu'elles ont de caractéristique et de juridique. L'auteur marque les différences de la politique religieuse des empereurs païens et indique les tendances générales et les mesures législatives plutôt qu'il ne raconte les incidents de la persécution. Ce résumé, qui met de la clarté et un peu d'ordre dans la confusion et l'apparente monotonie des écrits hagiographiques, est terminé par un paragraphe sur l'édit de Milan. La deuxième partie du volume a pour objet la politique religieuse de Constantin et de ses fils, la réaction païenne de Julien, la transition sous Valentinien, Valère et Gratien, enfin l'État chrétien constitué par Théodose. Si la première partie réfléchissait et rassemblait en quelques lignes fortement marquées le long tableau tracé par l'auteur lui-même dans son *Histoire des persécutions*, ces derniers chapitres sont entièrement nouveaux et complètent heureusement le grand ouvrage. On a ainsi un exposé très compétent de l'attitude des pouvoirs publics dans l'ancien monde vis-à-vis du christianisme. Nous serions d'un avis différent de l'auteur sur la fin du paganisme. Mais il s'agit ici moins du fond des choses que de la forme de l'exposition. Les dernières pages manquent un peu de précision. Dans ce livre où les faits sont présentés d'ensemble et du point de vue du juriste, la législation de Théodose clôt naturellement le récit. Cependant il n'est pas tout à fait vrai de dire qu'alors, « il n'y avait plus de paganisme » (pp. 286-7). Dans les villes et dans les milieux cultivés, l'assertion est vraie, en exceptant quelques lettrés. Elle l'est aussi, et précisément pour cette raison, si on l'entend du paganisme officiel. Elle l'est moins si on l'applique aux populations des campagnes. Les inva-

sions vont apporter un aliment à ce paganisme. Une nouvelle prédication de l'Évangile en quelque sorte, devint nécessaire. Les sermons de Césaire nous en offrent un exemple caractéristique. Il est vrai qu'il ne s'agit plus alors des relations du Christianisme avec l'Empire romain. C'est un autre sujet. Mais à la fin de ce livre, il eût été bon de rappeler que la lutte entre le paganisme et le christianisme n'a pas été circonscrite aux rapports des pouvoirs publics avec l'Église chrétienne. Cette lutte, engagée dans le silence des consciences, s'est trahie dans les lettres et a inspiré les œuvres que M. Boissier a finement interrogées et analysées. Elle a eu aussi pour théâtre l'obscur instinct des paysans dispersés dans les villas et les fermes. M. Paul Allard, qui rappelle la prédication de saint Martin, s'en est rendu compte, mais il ne l'a peut-être pas marqué avec la netteté désirable. Le sujet lui-même, le Christianisme et l'Empire romain, est traité de façon à satisfaire toutes les exigences.

Les Bollandistes entreprennent un travail considérable qui sera accueilli avec la plus grande reconnaissance : [16] *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis ;* ediderunt Socii Bollandiani ; Fasc. I, A — Caecilia ; Bruxellis [Institut des Bollandistes], Via dicta « des Ursulines », 14 ; 1898 ; pp. 1-224 (prix de l'ouvrage complet : 40 fr. en souscription). C'est le catalogue des éditions de tous les documents hagiographiques écrits en latin antérieurement au XVIe s. : vies et passions, homélies ou sermons renfermant des narrations hagiographiques, récits de translations, de miracles, etc. On remarquera l'étendue de ce plan, qui comprend non seulement des pièces d'un caractère défini, comme les passions, mais aussi toutes celles qui contiennent des récits analogues. Les recherches se trouvent porter dès lors sur l'ensemble de la littérature. Non seulement on est renvoyé aux *Gesta episcoporum* ou à des ouvrages comme le *Gloria confessorum* de Grégoire de Tours, les *Vitae patrum* et les Dialogues de Grégoire le Grand : ce sont moins des œuvres unitaires que des agrégats de légendes ; mais les auteurs ont dépouillé des compilations comme celles de Vincent de Beauvais, des ouvrages comme les poèmes de Prudence, les sermons de saint Augustin ou le *De laudibus uirginatatis* d'Aldhelm. Seuls les documents épigraphiques sont volontairement exclus, sans que rien, à mes yeux, justifie un traitement différent de ces textes souvent analogues à ceux qu'ils mentionnent. Les textes dits littéraires sont au contraire catalogués avec le soin qu'apportent à cette besogne des experts comme les Bollandistes. L'*incipit* et l'*explicit* de chaque pièce est donné, les rédactions diverses sont indiquées (le plus souvent par l'indice *mut.* = *mutato sermone*), les éditions signalées sauf pour les textes très répandus : cependant le renvoi à la Patrologie latine de Migne est toujours fait. Les auteurs préviennent eux-mêmes qu'ils ont dû s'abstenir de chercher à être complets en ce qui regarde les bréviaires incunables. Cette catégorie de documents, difficiles à rassembler, offre en effet peu d'utilité pour le

but surtout littéraire et historique poursuivi par les Bollandistes. Certains recueils de miracles sont détaillés article par article, parce qu'ils ne présentent, dans les diverses manuscrits, ni le même ordre ni la même étendue. Tels sont ceux de sainte Barbe (932-955, 956-971) dans le présent fascicule. Les auteurs ne pouvaient entrer dans la critique des documents catalogués ni dans la bibliographie des études critiques consacrées à chacun d'eux. Çà et là une indication rapide fixe sur le caractère d'une pièce (cf. n. 430 *mut.*, sur les « travaux » de Wolfgang Lazius), sur les documents concomitants (n. 6), ou sur la personnalité du saint (distinction de saint Antonin de Placentia avec l'auteur de l'Itinéraire). Mais souvent le seul débrouillement des pièces et des rédactions apporte déjà une lumière dans la confusion des traditions : on n'a qu'à jeter un coup d'œil sur certains articles, ceux de saint Augustin ou de l'apôtre saint André. Chaque personnage est suivi d'une date et du quantième de la fête. Cette indication est donnée en dehors de tout parti pris dans les polémiques locales. On trouve donc deux et même trois dates à la suite des noms de saints « apostoliques », comme Agoardus, Amadour, Aspren, Austremoine. Alexis est placé « ante an. 435 », Andoche « sub Aureliano ». On voit les services que peut rendre un tel catalogue. Il en est d'autres auxquels on ne songe pas d'abord. Les Bollandistes nous donnent là une liste de tous les noms latins de saints, avec les références précises qui permettent d'identifier un personnage presque toujours sans autre recherche. C'est donc en fait pour une partie considérable une sorte de martyrologe universel conçu à un point de vue tout objectif. On y trouvera même les anonymes mentionnés sous la désignation qui les caractérise : ainsi les *Duo Amantes* de Grégoire de Tours (*gl. conf.* 31). Les différentes formes de chaque nom sont données à leur place avec renvoi. Mais là encore se révèle la regrettable lacune signalée plus haut. Le nom d'Adauctus, conservé par une inscription, n'est pas même mentionné. Des renseignements d'histoire littéraire, souvent difficiles à obtenir avec cette précision, sont consignés ici pour les temps et les pays les plus divers. L'ouvrage formera deux volumes et comprendra le relevé de 7 à 8.000 documents. Le fascicule publié en 1898 n'en compte que 1499. Un deuxième fascicule a paru en 1899.

2. Deuxième siècle. — M. Edouard Bruston, [17] *Ignace d'Antioche, ses épitres, sa vie, sa théologie* (Paris, 1897, 283 pp. in-8), considère comme apocryphe la seule épître d'Ignace aux Romains, en se fondant sur la différence de ton. Parmi les arguments de M. B., il y a des arguments d'impression. Le ton de l'épître aux Romains est différent des six autres. M. B., qui ne comprend qu'une ardeur « raisonnable » ne peut attribuer au même auteur les œuvres d'un esprit rassis et la lettre où s'exprime avec âpreté le désir du martyre. Il s'est à peine demandé s'il n'y a pas des cas où les esprits les plus rassis s'emportent. La différence de ton de l'Epître aux Romains s'explique par la différence des circonstances et

du but. M. B. écarte, sans insister, cette hypothèse qui méritait d'être regardée de plus près, surtout si l'on admet avec lui (pp. 74-75), qu' « abstraction faite de ce qui est particulier à l'une et aux autres, il y a différence de degré dans les caractères communs ». Il est tel passage de l'épître aux Smyrniens (c. 4) qui contient déjà, sous une forme brève et resserrée, comme en germe, tout l'enthousiasme de l'épître aux Romains : « Près de l'épée, près de Dieu. Au milieu des bêtes, au milieu de Dieu... Je supporte tout, l'homme parfait lui-même (Jésus) me remplissant de force. » Il y a au fond du débat une question de goût littéraire. M. B. trouve forfanterie là où Renan voyait tant de beauté qu'il ne pouvait croire que le document fût l'œuvre d'un faussaire. C'est une question de sentiment qui ne se résout pas par une argumentation. M. B. insiste beaucoup sur l'aspect de la tradition manuscrite. Il l'a résumée dans un tableau fort commode. Mais il y a un fait que M. B. paraît ignorer et qui enlève de ce chef toute conclusion en un sens ou dans l'autre. Au temps d'Eusèbe, il ne pouvait y avoir collection, au sens matériel du mot, puisque les livres anciens formaient des rouleaux assez courts. Chaque épître existait donc isolément et leur groupement dans les manuscrits postérieurs ne nous renseigne pas sur leur histoire ancienne. Le point de départ de la thèse de M. Édouard Bruston paraît avoir été une observation de M. Ch. Bruston. Ignace, dans quatre des six épîtres, qualifie les diacres de σύνδουλοι. Il en conclut qu'il était diacre lui-même. Or dans la lettre aux Romains, l'auteur se donne pour évêque. Malheureusement saint Paul qualifie de même Tychique : Τυχικὸς ὁ... πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν Κυρίῳ. M. B. fait observer que la situation ecclésiastique est différente : c'est possible. Mais rien ne prouve qu'Ignace, sans en tenir compte, n'ait pas imité saint Paul. Il y a là une influence purement littéraire qui s'accorde avec ce que M. B. appelle le paulinisme d'Ignace. M. B. fait valoir en outre d'autres considérations qui supposent la question résolue. M. Zahn avait conclu de l'épître aux Romains que, déjà à l'époque d'Ignace, l'autorité de l'église de Rome s'affirmait. « Nous en concluons au contraire que l'épître aux Romains est postérieure (p. 89). » Cette conclusion implique une pétition de principe. Les arguments tirés de la théologie des épîtres sont plus sérieux. Ils mériteraient d'être examinés de près. Tous ne sont pas également solides. M. B. voit (p. 87) des traces de gnosticisme dans un passage sur l'Eucharistie qui est d'une netteté évidente ; mais il n'y reconnaît même pas l'Eucharistie, gêné sans doute par sa conception du christianisme ancien. Il parle d'ailleurs tantôt de gnosticisme, tantôt de montanisme, ce qui ne rend pas ses idées bien claires. Les notions ecclésiologiques des six lettres sont déduites en particulier de divers passages où l'auteur compare l'évêque à Dieu et les anciens aux apôtres. M. B. conclut qu'il n'a pas la notion de l'origine apostolique de l'épiscopat. Mais la comparaison d'Ignace paraît empruntée à la situation que nous font connaître les Évangiles ; le Christ était entouré

de ses apôtres, comme plus tard l'évêque par les anciens. Ce qui prouve qu'on ne doit pas trop presser ces comparaisons, c'est le passage de la lettre aux Tralliens (c. 3), où Ignace compare d'abord les diacres à Jésus-Christ, puis l'évêque au Père et le conseil des anciens à un cercle d'apôtres. Le principal mérite de M. Bruston est d'avoir ramené l'attention sur les difficultés du problème ignatien. Il les a loyalement mises en lumière, lors même qu'elles paraissaient contredire sa solution personnelle. Ainsi, malgré l'assertion de la p. 38, les contradictions signalées p. 43 entre les actes et la lettre aux Romains rendent difficile la supposition d'une origine commune pour les deux documents. Cette partie de l'ouvrage est aussi la plus originale. Sur la vie et la doctrine d'Ignace, en dehors des conclusions spéciales ressortant de la thèse de M. Bruston, il ne faut pas s'attendre à trouver beaucoup de neuf, après Lightfoot, MM. Réville et von der Goltz. Signalons la traduction des six épîtres, jointe au volume, comme une œuvre utile. Il est regrettable, quelque opinion que l'on ait de la lettre aux Romains, que M. B. l'ait exclue de cette traduction.

M. V. Ermoni [18] a publié dans la *Revue de l'Orient chrétien*, I (1896), 461, un article sur *Marcion dans la littérature arménienne*. Il cite et traduit un passage d'Eznig, *La Réfutation des sectes*. On identifie cet Eznig avec un évêque dont la participation à un synode est attestée pour 449. Le texte d'Eznig est un fragment de cosmogonie où l'on voit la Loi de Dieu et la Matière se disputer l'homme. L'expression « Loi de Dieu » paraît désigner le même être que le « Maître des créatures », c'est-à-dire, le Dieu créateur, auquel s'oppose le Dieu bon, père de Jésus. Jésus lutte avec le Maître des créatures, est vaincu d'abord et crucifié, puis prend sa revanche ; le Maître des créatures se soumet, lui abandonne l'empire sur les hommes et mérite ainsi d'être pardonné par Jésus, dont Paul devient le missionnaire. Toute cette partie du texte paraît être un exposé de l'antithèse que Marcion établissait entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau. La suite du morceau mentionne l'existence de trois principes, le Bien, le Juste, le Mal ; la réitération du baptême, jusqu'à trois fois, « après le péché » ; l'emploi des femmes pour les fonctions sacerdotales, ou plus exactement pour le baptême ; la condamnation de la moitié des paroles de l'Esprit Saint. Marcion, qui semble remplacer la pénitence par le baptême, lui attribue-t-il aussi une sorte de vertu propitiatoire ? Pour des enfants qui sont sur le point de mourir, il exhorte d'autres fidèles à recevoir le baptême. Notons enfin les détails biographiques suivants : « Ce Marcion, originaire de la région du Pont, était fils d'un évêque. Et, ayant corrompu une vierge, il s'enfuit parce que son père le chassa de son église. Et, dans ce temps, étant allé à Rome chercher pénitence et ne l'ayant pas obtenue, il se révolta contre la foi. »

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

LE PATRIOTISME DE PRUDENCE[1]

II

SENTIMENTS DE PRUDENCE A L'ÉGARD DES INSTITUTIONS ET DES TRADITIONS ROMAINES

Prudence et les chrétiens de son temps identifient d'une façon plus ou moins complète l'Église et l'Empire, comme nous l'avons vu dans un précédent article. Ils regardent la conversion de Rome au catholicisme comme la dernière et la plus heureuse transformation de la Ville éternelle. De là vient leur respect du passé, leur esprit conservateur qui les porte à se plier avec une bonne grâce égale aux institutions et aux traditions romaines.

Au XVIIIe siècle et parfois encore de nos jours, on s'est demandé si les chrétiens étaient ou non responsables de la ruine de l'Empire. Dans le second volume de la *Fin du Paganisme*[2], M. Gaston Boissier a discuté ce problème historique et semble l'avoir résolu d'une façon précise. Il examine tour à tour les diverses causes auxquelles on attribue la chute de l'Empire d'Occident. Il prouve qu'elles agissaient déjà avant le IVe siècle, souvent même avant l'introduction du christianisme à Rome, et montre que les chrétiens du IVe siècle ont plutôt lutté contre ces causes de décadence par leurs écrits ou par leurs actions. Pru-

1. Voir *Revue* IV (1899), 332.
2. *Fin du paganisme*, t. II, p. 391-445.

dence est assurément l'un des plus fidèles sujets de l'Empire à cette époque.

Il se fait une idée sérieuse du rôle du citoyen romain. Il professe à l'égard des institutions romaines un attachement sincère et spontané.

On a assigné comme cause première de la chute de l'Empire le rôle important joué par les prêtres chrétiens dans les affaires publiques. Sans doute Prudence, à la fin du IVe siècle, ne conçoit plus une séparation du pouvoir civil et du pouvoir ecclésiastique. « Le Christ est la gloire de la patrie », et celle-ci doit lui obéir en reconnaissance des bienfaits reçus. Mais notre poète n'en a pas moins un grand respect pour le pouvoir de l'Empereur, qu'il avait servi si longtemps. Il le définit avec complaisance.

« Le génie de Rome, après avoir erré pendant des siècles, apprit enfin le droit chemin. Il ceignit du diadème la tête auguste d'un empereur. Il l'appela père de la patrie, gouverneur du peuple et du Sénat, chef de l'armée et aussi dictateur, censeur équitable et recteur des mœurs, défenseur des fortunes, vengeur des crimes, dispensateur des honneurs »[1].

Si les évêques intervenaient dans les affaires publiques, ce n'était pas pour usurper les prérogatives impériales, c'était, le plus souvent, pour tempérer l'exercice de l'autorité. « Votre sévérité est utile, écrivait saint Augustin[2] au gouverneur d'Afrique Macedonius, elle aide au repos de tous ; mais notre intervention est utile aussi, elle modère votre sévérité ».

M. Thamin[3], dans sa thèse sur *Saint Ambroise* a bien mis en lumière cette conduite politique. L'évêque de Milan n'entreprit que contraint par les circonstances de

1. *C. S.*, II, 429-434.
2. Aug., *Ep.* 153.
3. Thamin, *Thèse*, *Ch.* 1; Cf. de Broglie, *l'Égl. et l'Emp. au IVe siècle*, t. VI, ch. VIII, p. 351 et sq.

défendre Gratien, puis Valentinien, abandonnés sans ressources devant leurs généraux révoltés ; et s'il contraignit Théodose à une pénitence publique, ce fut pour le punir d'un féroce abus de pouvoir, Il combattit les Ariens, non seulement comme des hérétiques mais encore comme des sujets rebelles. Bref, pendant toute sa vie, il chercha, non à supplanter l'Empereur mais à maintenir sous le pouvoir impérial les diverses parties de l'Empire, beau rêve qui fut presque réalisé après la défaite d'Arbogast, mais dont la mort prématurée de Théodose dissipa bientôt pour jamais les patriotiques illusions.

Il serait injuste également d'imputer au christianisme l'abstention des magistratures publiques, que la politique fiscale des empereurs explique suffisamment. On ne voulait plus devenir décurion ou duumvir, car de pareilles charges étaient ruineuses et on laissait les barbares s'emparer des diverses administrations.

Sans doute, les chrétiens des premiers siècles, obligés, comme sectateurs d'un culte interdit, à vivre d'une vie particulière au milieu de leurs contemporains, étaient peu disposés à se charger des fonctions publiques. On a souvent cité le mot de Tertullien : *nobis nulla res magis aliena quam publica*[1], en forçant peut-être le sens de ces paroles et en négligeant d'autres passages de l'Apologétique qui les contredisent implicitement ou du moins en atténuent la portée.

A la fin du IVe siècle, la situation est changée. Prudence est un fonctionnaire chrétien au service d'un empereur chrétien. Il a passé la plus grande partie de sa vie dans l'administration provinciale et peut-être a-t-il obtenu ensuite une charge élevée à la cour. Il a donc qualité pour nous renseigner sur l'état d'esprit de ses coreligionnaires employés au service de l'Empire.

1. *Apol.* 38.

En feuilletant ses ouvrages pour trouver réponse à cette question, on est d'abord déconcerté. Tantôt il semble condamner ceux qui recherchent les fonctions publiques, tantôt il les approuve. « Que le chrétien, dit-il, ne se glorifie pas des faveurs de la foule, que l'éclat des honneurs ne l'enorgueillisse point, qu'il ne cherche pas à étendre son domaine natal, les terres qui composent son patrimoine, et que les désirs de son âme ne se répandent point sur les champs d'autrui » :

nec se popularibus auris
Ostentet, pulchroque inflata tumescat honore;
Ne natale solum, patrii ne jugera ruris
Tendat et externos animum diffundat in agros[1].

Ailleurs, dans l'Hamartigénie : « Celui qui gravit le faîte d'une renommée vaine, et qu'enfle d'orgueil le futile honneur d'un cortège populaire, qui croit que le bonheur entier et suprême consiste à s'élever par le succès de ses brigues, à épouvanter par la voix des hérauts les accusés tremblants, à briser des faisceaux sur le corps des malheureux, à assurer l'exercice des haches terribles de la loi, celui-là a déjà le cou pris dans le lacet, déjà les menottes aux mains, et déjà ses pieds usent les entraves serviles[2] ».

Ces textes nous autorisent-ils à conclure avec M. Puech[3] : « A cette époque (pendant sa retraite), Prudence condamne non seulement les excès, mais la pratique même de la vie active. En effet, il ne reste plus grand'chose en lui à cette date de l'ancien avocat et de l'ancien magistrat. » Nous ne le croyons pas. Les reproches de Prudence ne s'étendent pas à tous ceux qui exercent les fonctions publiques, ils frappent ceux qui s'enorgueillissent de les remplir. Le second passage attaque en même temps la

1. *C. S.*, II, 153-156.
2. *Hamart.*, 438-445.
3. Puech, *Thèse*, p. 53.

cruauté de ces fonctionnaires orgueilleux. Il n'y a rien là que de très naturel. Nous avons vu que l'Église à cette époque intervenait souvent contre les abus du pouvoir civil.

Cette distinction nous explique que Prudence ait parlé un autre langage quand il songeait aux fonctions publiques elles-mêmes et non aux fonctionnaires vaniteux ou cruels.

Dans la préface de ses œuvres [1], il se remémore avec plaisir son gouvernement en Tarraconaise ; aussi bien sa charge lui a permis de rendre justice aux bons et d'effrayer les méchants : « jus civile bonis reddidimus, terruimus reos [2] ». Voyez aussi la fin du 1er livre contre Symmaque. Il y marque son respect pour la dignité de consul, la chaise curule, la toge dorée, honneurs suprêmes « summos impertit honores [3] », dont Théodose a comblé Symmaque, et ces hautes faveurs accordées aux mérites d'un païen sont à ses yeux la preuve la plus éclatante de la libéralité impériale.

Il en va de même de ses opinions sur l'éloquence. Parfois il l'attaque, raillant les aboiements du Forum : *canina facundia latrat* [4], ou bien, rappelant que les chrétiens doivent s'abstenir de parler dans les assemblées comme de prêter à intérêt. Peut-être ne faut-il voir dans ces passages que des lieux communs chers aux moralistes de cette époque, païens ou chrétiens. A supposer même qu'il faille les prendre au sérieux, ce sont là des protestations contre un abus, non contre un principe ; contre les excès de la rhétorique, non contre l'éloquence politique elle-même. Prudence avait été avocat et beau parleur dans sa jeunesse. Il se repentit plus tard d'avoir dispersé son talent en des soins inutiles. Mais son esprit, imbu des

1. *Praef.*, 16-18.
2. *Ibid.*, v. 18.
3. *C. S.*, I, v. 618.
4. *Hamart.*, 412,

traditions romaines, conservait le culte de l'éloquence, culte désintéressé qui lui faisait louer même le mérite de ses adversaires. Un peu élogieux, plus élogieux sans doute qu'il ne conviendrait, il a célébré les talents oratoires de Symmaque :

> O linguam miro verborum fonte fluentem,
> Romani decus eloquii cui cedat et ipse
> Tullius, has fundit dives facundia gemmas :
> Os dignum aeterno tinctum quod fulgeat auro,
> Si mallet laudare Deum cui sordida monstra
> Praetulit, et liquidam temeravit crimine vocem [1].

Il n'a point prêché contre le mariage dans ses poésies, et l'on ne saurait l'accuser d'avoir contribué à la dépopulation de l'Empire. Ce mal existait bien avant le IVe siècle et Auguste en avait déjà cherché le remède. Sans doute le christianisme recommande la virginité ; saint Jérôme et saint Ambroise opposèrent souvent les charmes et les grâces du célibat aux ennuis et aux charges du mariage. Mais ils reconnaissaient eux-mêmes que leurs conseils ne s'adressaient qu'au petit nombre des âmes pieuses qui aspirent à se délivrer des liens de la chair. Quoique le christianisme ait fait de la chasteté à cette époque la première des vertus, source de toutes les autres, le nombre de ceux qui se vouèrent à la vie ascétique ne fut point, pour cela, très considérable, et saint Ambroise fait observer que là où les vierges consacrées à Dieu sont le plus nombreuses, là aussi la population, comme bénie du Ciel, se multiplie [2].

Reste à examiner si Prudence eut vraiment l'esprit militaire. On sait combien s'affaiblit cet esprit pendant les derniers siècles de Rome. Les citoyens vaquaient à leurs affaires ou à leurs plaisirs, et pour se préserver des bar-

1. *C. S.*, I, 632-638.
2. Thamin, *Thèse*, p. 343-363 ; S. Amb., *De virginitate*, 35-37.

bares, ils armaient d'autres barbares. On connaît l'épigramme de Claudien contre le chrétien Jacques, *magister equitum*, que sa piété ne rendait pas plus brave. A cette époque, cependant, la majorité des chrétiens semble revenue aux traditions militaires des antiques citoyens de Rome. Prudence considère comme un bienfait de Dieu la guerre heureuse contre les Gètes et la défaite d'Alaric [1]. Il se réjouit de voir les étendards marqués au nom du Christ précéder les armées romaines [2]. Enfin, bien que n'ayant rempli sans doute aucune charge militaire, il a cependant connaissance des qualités qui font un soldat aguerri, il sait les conditions de la victoire :

> labor impiger, aspera virtus
> Vis animi, excellens ardor, violentia, cura
> Hanc (victoriam) tribuunt, durum tractandis robur in armis [3].

On voit donc que Prudence, comme la plupart des chrétiens, ses contemporains, fut, à l'égard de Rome, un citoyen actif et dévoué. Il lutta contre les causes diverses qui tendaient à la ruine de l'Empire et il essaya de la retarder dans la mesure de ses forces.

A toutes les époques de leur histoire, les Romains avaient montré de l'attachement pour leur régime politique, république ou monarchie militaire, pour leurs chefs d'État, pour leurs magistrats. Ces sentiments sont parfois atténués chez les chrétiens des premiers siècles. Tertullien, par exemple, tout en approuvant l'autorité de l'empereur, lieutenant de Dieu, *a Deo secundus* [4], déclare qu'il est des bornes à l'obéissance des sujets : « Si tout est à César. que restera-t-il à Dieu [5] ? » Il proteste contre

1. *C. S.*, II, 695 et sq.
2. *C. S.*, II, 713.
3. *C. S.*, II, 24-26.
4. Tert., *Ad Scap.*, II.
5. *De Idolatria*, 15.

les apothéoses des empereurs défunts ; au risque de passer pour indifférent à la gloire de César, il s'abstient de paraître aux jeux qu'on donne en son honneur, il raille quelquefois la vile complaisance des sénateurs. Au IVe siècle, après la conversion des empereurs au catholicisme, de telles réserves n'ont plus de raison d'être.

Ce n'est pas seulement par loyalisme d'ancien fonctionnaire que Prudence aime et respecte les institutions romaines, c'est qu'il peut le faire en servant les intérêts de sa religion. Sans doute, il raille les mœurs des empereurs païens qui régnèrent autrefois et blâme le culte qu'on leur rend [1] ; mais, comme il a vécu près de Théodose et connu l'ardeur de sa foi, il ne lui marchande pas les éloges, quand l'occasion lui est offerte. Théodose est le chef généreux, *dux bonus*, qui reconnaît libéralement les services rendus, qui tient la balance égale entre ses sujets, chrétiens et païens, et récompense les mérites de Symmaque [2]. C'est le prince clément qui n'a pas abusé de sa victoire sur les partisans d'Eugène, et dont l'heureuse modération a hâté la conversion de Rome :

> Non tantum Arpinas consul tibi, Roma, medelæ
> Contulit, exstincto justa inter vincula Cethego,
> Quantum praecipuus nostro sub tempore princeps
> Prospexit tribuitque boni. Multos Catilinas
> Ille domo pepulit [3].

Il a aussi des paroles affectueuses « pour la descendance glorieuse d'un père invincible [4] », pour les deux fils de Théodose. Honorius mérita d'ailleurs sa reconnaissance, en faisant droit à la requête qu'il vint à Rome lui présenter.

1. *C. S.*, I, 245 et sq.
2. *C. S.*, I, 619 ; I, 623 et sq.
3. *C. S.*, I, 527, 531.
4. *C. S.*, II, 654.

Julien l'Apostat lui-même, l'adversaire déclaré du christianisme, est jugé avec une grande modération. Prudence rend justice à ses talents et à ses vertus, aux grands efforts qu'il s'imposa pour assurer la sécurité et rehausser la gloire de Rome : « Parmi tous ces princes, il y en eut un pourtant que mes souvenirs d'enfance me rappellent, général intrépide dans les combats, réformateur des lois, célèbre par son éloquence et par son activité, protecteur de la patrie, mais non de la vraie religion, amant des trois cent mille divinités païennes, perfide à l'égard de Dieu, quoique non perfide à l'égard de Rome » :

Principibus tamen e cunctis non defuit unus.
Me puero, ut memini, ductor fortissimus armis,
Conditor et legum, celeberrimus ore manuque,
Consultor patriae, sed non consultor habendae
Religionis, amans tercentum milia Divum :
Perfidus ille Deo quamvis non perfidus Urbi [1].

Ce jugement équitable qui oppose impartialement le bien et le mal, les services rendus à la patrie et les crimes commis contre Dieu, prouve la sincérité de Prudence reconnaissant, par patriotisme, les grandes qualités d'un empereur ennemi de sa foi, et, en même temps, son attachement à l'institution impériale.

Le même état d'esprit se retrouve chez les contemporains. Déjà, pour Végèce, nulle entreprise ne pouvait réussir sans Dieu et l'empereur : *nisi post deum faverit imperator*. On rencontre les mêmes éloges de Théodose et d'Honorius, parfois hyperboliques, mais toujours sincères dans les poèmes de *Claudien* :

Fallitur egregio quisquis sub Principe credit
Servitium. Nusquam libertas gratior exstat
Quam sub rege pio [2].

1. *Apotheosis*, 449-454.
2. 3e et 4e cons. d'Honorius.

Ainsi païens et chrétiens témoignaient à César une égale affection, mais ce sentiment qui, chez les païens, était un dévouement instinctif et traditionnel, semble plutôt chez les chrétiens une marque de reconnaissance pour les bienfaits du prince en faveur de la religion.

Le Sénat n'éveille pas moins de sympathies chez Prudence. Il use, pour en parler, de termes que Cicéron n'eût pas désavoués. A ses yeux, en effet, les sénateurs deviennent les défenseurs de la foi. Dès le règne de Constantin, beaucoup d'entre eux se sont faits chrétiens, le nombre des convertis a augmenté après la défaite de Maxence. Prudence le fait dire à Théodose :

> Tunc ille senatus
> Militiae ultricis titulum Christique verendum
> Nomen adoravit quod collucebat in armis [1].

Après la seconde victoire de Théodose, les chrétiens ont la majorité au Sénat : « Voyez combien se réjouissent les sénateurs, eux qui sont la plus belle lumière du monde; voyez quelle est la joie du cénacle des vieux Catons de prendre une toge plus blanche, le manteau de neige de la piété, et de laisser les dépouilles des ornements pontificaux [2]. »

On voit les descendants des plus vieilles familles romaines se précipiter vers les temples chrétiens, la curie d'Évandre se rassemble autour des fontaines apostoliques. Les Annius, les Probus, les Anicius, les Olybrius, les Bassus, les Paulinus, les Gracchus, le plus grand nombre des *gentes* patriciennes se sont consacrées au Christ. Aussi Prudence est-il en droit de s'écrier : « Regardez la curie illustre où brille la lumière de l'État : à peine y trouverez-vous quelques esprits encore retenus dans les bagatelles du paganisme, qui s'efforcent de conserver un culte

1. *C. S.*, 494-496.
2. *C. S.*, I, 545-548; Cf. I, 551; I, 550; I, 567.

suranné, qui se plaisent à demeurer dans les ténèbres, à ne point voir le soleil éblouissant dans l'éclat de son midi [1]. » Comment hésiter encore après de si hauts exemples, à se ranger sous les lois du Christ? « Si l'on tient compte de la dignité des personnes et de l'importance dans l'État, c'est d'eux qu'on doit le faire; si un ordre plus élevé fait la gloire de la patrie, c'est eux qui la font ». La minorité des opposants ne représente ni la patrie ni le Sénat, elle doit céder au nombre et se tenir silencieuse. Que les Romains ne prennent pas exemple sur elle et qu'ils suivent la majorité [2].

Si d'ailleurs, en outre de ces raisons morales, nous nous souvenons que Prudence eut probablement le titre de sénateur, nous avouerons qu'il aurait eu mauvaise grâce à mener campagne contre les Pères Conscrits.

Déjà, dans le *Peristephanon* en l'honneur de saint Laurent, composé avant son voyage à Rome, Prudence avait déclaré sa fidélité aux institutions romaines. Agonisant et déjà à demi consumé, le bienheureux martyr adressait au Ciel une dernière prière et prophétisait les destinées de sa patrie. Il voyait se lever dans l'avenir un empereur que les chrétiens pourraient servir de bon gré :

Video futurum Principem
Quandoque qui servus Dei
Taetris sacrorum sordibus
Servire Romam non sinat [3].

Il prédisait aussi la conversion des sénateurs :

Ipsa et senatus lumina
Quondam Luperci aut Flamines
Apostolorum et martyrum
Exosculantur limina [4].

1. *C. S.*, I, 574-578; Cf. I, 588; I, 570-571.
2. *C. S.*, I, 600; I, 608.
3. *P.*, II, 473 et sq.
4. *P.*, II, 517 et sq.

Dans cet hymne se trouve une strophe curieuse qui montre bien l'attachement de Prudence aux institutions romaines. Pour dépeindre l'éminente dignité de son héros dans le Ciel, il transporte dans la « Rome céleste » les charges et les honneurs de la Rome terrestre. Laurent est citoyen de la ville ineffable, il porte au front la couronne civique de la curie éternelle :

Illic inenarrabili
Adlectus Urbi municeps
Æternae in arce curiae
Gestas coronam civicam [1].

Il est le « consul éternel de la Rome céleste », le « patron » de ceux qui l'invoquent sur la terre. Et Prudence, confiant en son intercession, le prie d'exaucer le poète provincial (poetam rusticum) qui a chanté ses souffrances [2].

Ces vers nous montrent combien le christianisme s'était romanisé au IVe siècle. Il était devenu la véritable religion romaine. Les cultes orientaux de Mithra, d'Isis ou du Soleil, que Prudence attaque si vigoureusement, avaient, au siècle précédent, jeté quelque trouble dans les esprits. Rome se laissait envahir par des cultes étrangers de toute sorte [3]. Chaque victoire amenait au Panthéon une divinité nouvelle ; les Romains adoraient les dieux des peuples vaincus. Prudence s'indigne de cette inconséquence. Il prouve à Symmaque que les traditions se perdent, puisque l'on fait venir des dieux que les ancêtres n'ont point connus.

Asciscendo Deos majoribus incompertos [4].

C'est en vain, conclut-il, que le culte païen prétend

1. *P.*, II, 553 et sq.
2. *Ibid.*, 559, 579, 574.
3. *C. S.*, I, 309 et sq. Cf. Ebert, p. 268.
4. *C. S.*, II, 363 ; II, 368.

s'attacher aux anciens usages, ce culte impie n'a pas le droit de se déclarer leur observateur fidèle.

Non est mos patrius, quem diligis, improba, non est.

Ainsi plus d'unité de foi, chacun adore les dieux qui lui plaisent, et notre poète a beau jeu de montrer les mille chemins divers de la superstition où s'égarent les païens [1]. La foi chrétienne au contraire ramène tous les hommes vers la même route, vers celle dont Dieu est le guide. Loin d'affaiblir les institutions romaines, le christianisme leur donne pour un siècle encore une force nouvelle. Dans l'Empire, la centralisation poussée à outrance ne pouvait subsister qu'à une condition : il fallait que d'un bout à l'autre les citoyens romains eussent les mêmes traditions, or l'unité de foi contribuait beaucoup à l'unité de traditions.

Un jour vint pourtant, peu après que Prudence eût écrit ses poèmes, où, sous la poussée trop forte des barbares, la machine romaine se disloqua, où les institutions impériales disparurent ou se transformèrent. La foi catholique n'eut guère à souffrir de cette révolution. Elle s'était adaptée fort étroitement aux institutions romaines pendant le IVe siècle, et les avait défendues contre les barbares, mais elle leur survécut, elle s'en dégagea peu à peu durant le Ve siècle. Les chrétiens de cette époque apprirent à connaître, à respecter, à défendre des systèmes politiques nouveaux, des institutions nouvelles.

Les ennemis de la religion chrétienne l'accusaient de rompre avec le *mos majorum*, et c'était là un reproche grave qui retardait certaines conversions, surtout dans les hautes classes.

Pour justifier devant les païens, qui suspectent leur

1. *C. S.*, II, 842-909.

patriotisme, leur respect des institutions romaines, les chrétiens s'efforcent de rattacher l'état actuel de Rome à ses états antérieurs, le christianisme aux temps passés. Tertullien, au IIe siècle, faisait bon marché de ces scrupules ; le christianisme, il l'avouait, tendait à changer le monde, mais à une religion nouvelle ne fallait-il pas des institutions nouvelles ? « Qu'ont de commun, disait-il, Athènes et Jérusalem, l'Académie et l'Église [1] ? » Toutefois, dans un autre traité destiné, celui-là, aux gens instruits, il se contredisait déjà. « Réjouis-toi, manteau, et triomphe, disait-il après avoir revêtu le pallium, te voilà relevé à une philosophie meilleure depuis que tu couvres un chrétien [2]. »

Dès son époque, en effet, quelques chrétiens insinuaient, timidement encore, il est vrai, que le christianisme n'avait rien apporté dans le monde de si étrange ou de si nouveau [3]. Les fins lettrés qui recevaient le baptême ne pouvaient se résoudre à abandonner l'héritage du passé et cherchaient à relier leur foi nouvelle à la foi de leurs aïeux. Ainsi Minucius Felix découvre des rapports inattendus entre les dogmes catholiques et les doctrines des anciens philosophes, des stoïciens ou de Platon : *Eadem fere sunt ista, quae nostra sunt*, s'écrie-t-il d'un air de triomphe.

Au IVe siècle, ces idées se sont précisées et répandues ; elles ne sont plus spéciales à quelques théologiens lettrés, elles sont du domaine public et les chrétiens les affirment à plusieurs reprises dans l'affaire de l'autel de la Victoire. Symmaque les accusait d'être des révolutionnaires : *Sed majorum servandus est ritus*. Saint Ambroise lui répond très hardiment que cette révolution qu'il condamne n'est

1. *De Praesc.*, I, 7.
2. *De Pallio, sub fine.*
3. Tert. *De Test. anim.*, 1.

qu'une évolution nécessaire des choses. Il explique que la Rome nouvelle est la gloire et l'honneur de la Rome ancienne [1]. Il présente le christianisme comme la perfection suprême de l'humanité. Il montre que, dans la nature, tout est changement et progrès, que l'immobilité est inconcevable, que les âmes doivent se modifier comme les choses. « Qu'on reproche, dit-il, à la moisson, sa fécondité tardive, qu'on reproche à la vendange d'avoir lieu à la fin de l'année, qu'on reproche à l'olive de mûrir après les autres fruits. Or la foi des âmes est à nous notre moisson, le bienfait des mérites de l'Église est notre vendange ; celle-ci, depuis le commencement du monde, fleurissait dans les saints, mais elle a attendu les derniers temps pour se répandre à travers les peuples, car on devait voir la foi du Christ s'établir dans des esprits déjà cultivés [2]. »

Prudence emprunte à saint Ambroise cette théorie du progrès et la développe avec complaisance, car elle lui permettait de réfuter Symmaque. « Chacun a le droit, disait la Relation, de pratiquer sa religion, et nous, Romains, nous ne pouvons abandonner la nôtre que nous pratiquons depuis longtemps et avec tant de succès ». Symmaque, rétorquait Prudence, ne saurait contraindre les hommes à conserver éternellement les mêmes usages. En bonne logique, il devrait condamner tous les progrès du genre humain, retourner aux cavernes, reprendre pour vêtements les fourrures des bêtes fauves et chercher de nouveau sa nourriture sous les chênes. Suit une comparaison entre les phases diverses de l'humanité et les périodes de la vie humaine. Le genre humain s'est métamorphosé comme un enfant qui grandit, devient un adolescent, puis un homme mûr. Il a maintenant atteint la

1. Amb., *Epist. II ad Val.*, ch. XXV.
2. *Ibid.*, XXX et XXXI.

vieillesse. « Le temps est venu où son esprit apaisé doit connaître les choses divines, où son intelligence aiguisée doit percer les mystères et veiller enfin à son salut éternel » [1].

Ainsi la conversion au christianisme est le dernier progrès réalisé par l'humanité, ainsi la religion chrétienne couronne et complète les institutions romaines. Symmaque lutte en vain contre les desseins de Dieu et la force des choses.

Il se trompe encore en prétendant que Rome a reçu de la divinité un génie, comme tout homme en naissant reçoit une âme. Prudence établit une distinction entre l'âme humaine qui est réelle, et le génie des villes et des empires, qui est une fiction. « Ce génie est-il venu dès l'origine animer Rome naissante ? A-t-il coulé des mamelles de la louve dans la vallée ombreuse, et, nouveau-né lui-même, a-t-il nourri les deux Jumeaux ?... qui ne voit que toutes ces fables sont dignes du rire des sages [2] ? »

Quand même il y aurait un génie de Rome, de quel droit Symmaque en fait-il l'ennemi de tout changement ? Depuis sept siècles, Rome a subi sans cesse des modifications politiques et sociales qui l'ont agrandie toujours. Et Prudence passe en revue les principaux événements qui ont transformé Rome depuis sa fondation. Le régime impérial actuel est le meilleur gouvernement qu'elle ait connu encore. Le siècle de Constantin et de Théodose est le plus beau de l'histoire romaine. C'est à cette heureuse époque que Dieu réservait la diffusion du christianisme à travers le monde et la conversion de tous les Romains. Le progrès religieux devait suivre le progrès politique. Si Symmaque condamne Rome à l'immobilité,

1. *C. S.*, II, 331-333.
2. *C. S.*, II, 369-74 ; II, 393-5, 402.

c'est qu'il croit à la Fatalité, c'est qu'il pense qu'un Destin aveugle dirige les actions humaines. Prudence proteste en faveur de la liberté. Si nous n'agissons pas librement, pourquoi conserver les lois des XII Tables, pourquoi rendre les criminels responsables de leurs actes? Mais la liberté ne saurait être mise en doute non plus que les progrès politiques et moraux qui en sont la conséquence : « Une religion de liberté vous est offerte, dit-il aux païens, rien n'y dépend de la fatalité, ou s'il lui reste quelque pouvoir, ce pouvoir s'évanouit devant celui du Christ ».

> Libera secta patet, nil sunt fatalia, vel si
> Sunt aliqua, opposito vanescunt irrita Christo [1].

C'est ainsi que Prudence, saint Ambroise et saint Augustin lui-même dans ses premiers ouvrages, présentèrent la religion chrétienne comme le dernier et suprême effort de Rome vers le bien, comme l'ultime progrès de l'humanité, qu'ils relièrent leur religion nouvelle au *mos majorum* des antiques Romains.

Le respect et l'amour des institutions nationales ne suffisait pas à l'esprit conservateur de Prudence, et des chrétiens de son époque. En vrais Romains, ils s'attachaient aussi aux traditions romaines, et si fortement qu'ils en voulaient garder tout ce qui n'était pas en contradiction avec leur foi. Seules, deux modifications importantes dans les usages de la cité leur semblaient indispensables : la suppression des cérémonies du culte païen, et la suppression des jeux de l'amphithéâtre.

Ils ne pouvaient, en effet, supporter que, sous le règne des empereurs chrétiens, les fêtes païennes fussent encore

1. *C. S.*, II, 403-410, 412-434, 458-486.

célébrées officiellement, comme si la majorité des citoyens était demeurée fidèle au culte des dieux. Ils regardaient ces fêtes comme un sacrilège et aussi comme un outrage à la foi de César. Cédant à leur requête, Gratien avait, en 382, supprimé le traitement des prêtres païens et les immunités des Vestales ; il avait, en même temps fait enlever de la curie l'autel de la Victoire. Symmaque protesta contre ces mesures et saint Ambroise lui répondit. Cette polémique célèbre fournit à l'évêque de Milan l'occasion de montrer à la fois et la modération conservatrice des chrétiens et la nécessité des changements qu'ils réclamaient.

Il déclare en termes énergiques que le sacerdoce n'est point un métier, que les prêtres ne doivent point être aux gages de l'État [1]. Le prêtre catholique acquiert, au prix de tout son patrimoine, son autorité sur les âmes, c'est qu'il ne vend pas son ministère, mais travaille pour la gloire de Dieu, *quia ministerium non vendidit sed gratium comparavit.* Il s'indigne contre les pontifes païens qui se sentent incapables d'un pareil désintéressement ; « s'ils réclament des privilèges pour s'exempter des charges curiales, qu'ils renoncent aux biens de leur père, de leurs ancêtres, à tout droit de possession ».

Quant aux Vestales, pourquoi se plaignent-elles de leurs immunités supprimées ? Elles sont traitées comme les vierges chrétiennes, « cette plèbe de la pudeur, ce peuple de la pureté, ce cénacle de la virginité [2] ». Qu'à leur exemple, les Vestales trouvent dans leur propre vertu la récompense de leur sacrifice. « La première victoire de la chasteté est de vaincre les passions ».

1. *Epist. II ad Val.*, ch. XIV. Saint Ambroise, après la Relation de Symmaque, écrivit, pour la réfuter, deux lettres à l'empereur Valentinien. La première est très courte, la seconde, à laquelle nous renvoyons dans cette étude, contient une réfutation en règle.

2. *Ibid.*, ch. XIII.

Telles sont les opinions de saint Ambroise. Sans proscrire les cérémonies païennes dans l'intérieur des maisons, il condamne l'exercice public d'un culte abandonné que réprouve la majorité de la nation. Il ne veut plus que le paganisme ait une situation privilégiée, qu'il demeure religion d'État et reçoive une subvention du trésor public. Comme l'a fait remarquer M. G. Boissier, c'est saint Ambroise, en dépit des apparences, qui défend contre Symmaque, la liberté de conscience [1].

Il est probable qu'une dernière démarche du parti païen eut lieu vers 403 auprès de l'empereur Honorius. La Relation fut de nouveau présentée, et Prudence entreprit à son tour de la réfuter. Artiste autant que polémiste, il semble s'être donné plus de temps pour polir son ouvrage. Il discute plus longuement, égayant son sujet par des digressions et ses vers, souvent harmonieux, remplacent la prose un peu rude de saint Ambroise.

A son tour, il exprime les doléances des chrétiens. Conservateur comme le grand évêque, il veut garder les lois de la patrie [2] et se borne aux réclamations les plus pressantes.

Il fait observer que rétablir l'autel de la Victoire serait outrager les chrétiens ; il est injuste de forcer les sénateurs convertis qui sont en majorité à assister aux sacrifices accomplis sur cet autel par les sénateurs païens. Prudence demande encore la suppression des cérémonies publiques, des sacrifices d'animaux, des superstitions de toute sorte qui peuvent blesser les regards chrétiens. Mais là encore se retrouve son patriotisme, son désir de sauver tout ce qu'il lui est possible d'un passé glorieux. Qu'on supprime les autels des faux dieux, mais que l'on épargne les statues qui en faisaient l'ornement.

1. *Fin du paganisme*, t. II, p. 357-9.
2. *C. S.*, I, 607.

Il revient deux fois sur cette idée.

Il fait prédire à saint Laurent :

> Tunc pura ab omni sanguine
> Tandem nitebunt marmora ;
> Stabunt et aera innoxia
> Quae nunc habentur idola [1].

Il fait dire à Théodose, après la défaite d'Arbogast :

> Marmora tabenti respergine tincta lavate,
> O proceres ; liceat statuas consistere puras,
> Artificum magnorum opera, haec pulcherrima nostrae
> Ornamenta cluant patriae, nec decolor usus
> In vitium versae monumenta coinquinet artis [2].

A l'égard des Vestales, Prudence n'est pas plus indulgent que saint Ambroise, et il prie l'empereur de ne pas leur rendre leurs immunités. Il compare aux vierges chrétiennes, si humbles et si pures, ces patriciennes de la virginité. Les unes demeurent toute leur vie « soumises aux lois de la pudeur », les autres à quarante ans, reprennent leur liberté et songent au mariage. « Vesta se dégoûte enfin de la virginité vieillie ; son service fini, son travail sacré accompli, la vieille vestale se marie ; elle quitte le foyer qu'elle a gardé pendant sa jeunesse ; elle porte au lit nuptial ses rides émérites et, nouvelle mariée dans une couche glacée, elle apprend à connaître de tièdes transports [3] ».

D'ailleurs, si son corps est vierge, son âme n'est pas innocente : *non mens intacta tenetur* [4]. Portée en pompeux appareil à travers la ville les jours de fêtes religieuses, la vestale devient coquette et vaniteuse. Enfin elle est cruelle et sanguinaire. Elle assiste avec délices aux jeux

1. *P.*, II, 481 et sq.
2. *C. S.*, I, 502-506.
3. *C. S.*, II, 1078 ; 1081 à 1084.
4. *C. S.*, II, 1071.

publics, et cette vierge modeste renverse le pouce en arrière pour demander qu'on rompe la poitrine du gladiateur vaincu [1], elle regarde avidement les larges blessures du lutteur blessé dont le sang coule sur l'arène et marque les traces de ses pas [2].

C'est alors que Prudence adresse à Honorius la requête éloquente qui termine les livres contre Symmaque. En dépit du goût très ancien qui pousse les Romains aux jeux de l'amphithéâtre, il demande que ces tristes cérémonies, *triste sacrum* [3], soient supprimées comme les autres. Cette réforme sera la gloire du nouveau règne; par amour paternel, Théodose l'a réservée à son fils. « Que personne ne meure à Rome, dont la mort soit pour d'autres un plaisir » :

Nullus in Urbe cadat cujus sit poena voluptas.

Que l'homicide soit proscrit et que César, modèle de courage pour ses sujets, soit aussi pour eux un modèle de piété [4].

Ainsi Prudence eut l'énergie de demander lui-même à l'empereur qu'il mît un terme aux jeux sanglants contre lesquels, depuis si longtemps, protestaient les moralistes chrétiens. Sa démarche hardie nous prouve qu'en cas de conflit entre son culte des traditions romaines et ses croyances, il n'hésitait pas et préférait sa foi. Nous devons en conclure que dans tous les passages de son œuvre où nous l'avons vu mettre d'accord sa religion et son patriotisme, cet accord était sincère.

Si enfin nous passons de l'étude de ses idées elles-mêmes à l'étude des formes dont il les a revêtues, nous

1. *C. S.*, II, 1096-1097.
2. *C.S.*, II, 1110-1112.
3. *Ibid.*, II, 1115.
4. II, 1125; II, 1131.

découvrons encore dans sa manière d'écrire cette fusion des traditions chrétiennes et des traditions romaines que nous venons de constater dans son esprit. De Tertullien à saint Augustin on peut apercevoir chez les écrivains chrétiens, selon l'expression de M. Gaston Boissier, « une fusion des éléments sacrés et des éléments profanes [1]. »

Cette fusion est achevée au temps de Prudence, vers la fin du IVe siècle. Les chrétiens conservent, dans la mesure où cela leur est possible, les procédés, le style, le vocabulaire et la syntaxe des écrivains classiques pour exprimer leurs pensées nouvelles, chrétiennes et romaines tout à la fois. Ils subissent à cette époque deux influences, celles de l'Église, par l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament, et celle de l'école, dont l'enseignement tout profane leur apprend à connaître, à comprendre, à aimer les grands poètes ou les grands orateurs d'Athènes et de la Rome classique. Ces deux influences sont aisément reconnaissables dans les écrits de saint Jérôme, de saint Ambroise et de saint Augustin [2]. Tantôt elles se contrarient, se choquent et se combattent, le plus souvent elles se combinent. « Avec le temps, dit M. Gaston Boissier [3], des débris du vieux paganisme mêlés aux sentiments chrétiens, un tout harmonieux s'est formé ». Chez Prudence, l'accord de l'Église et de l'école est aussi parfait qu'on peut le souhaiter.

Dans les loisirs de sa pieuse retraite, il put relire les maîtres profanes qu'il avait étudiés autrefois ; écrivant plus lentement et plus soigneusement que les grands

1. *Fin du paganisme*, liv. III, ch. 4.

2. Sur le style de saint Jérôme, cf. Boissier, *Fin du paganisme*, t. I, p. 384 et sq., et de saint Jérôme, *Ep.* 18. Sur le style de saint Augustin, *Fin du paganisme*, t. I, p. 392, et de saint Augustin, *Ep.* 101. Voir un échantillon du style classique de saint Ambroise, *Ep. II ad Valentinianum imp.*, ch. XVIII.

3. *Fin du paganisme*, t. I, p. 259.

évêques de son époque, fort occupés par les soins de leur troupeau et la réfutation des huit cents hérésies que vit naître le IVe siècle, il eut le temps de faire œuvre d'artiste et d'exprimer les idées chrétiennes ou de raconter les épisodes de la Bible dans une langue presque toujours classique.

D'ailleurs Prudence semble s'être adressé de préférence à un public lettré. Quand saint Ambroise composait des hymnes, il se mettait à la portée des gens du peuple, des soldats qui devaient les chanter. Il employait le rythme populaire du dimètre iambique et ne reculait pas devant les expressions familières. Prudence continue et perfectionne dans quelques pièces du Cathemerimon [1] la tradition de saint Ambroise; encore a-t-il plus de souci de la langue et de la syntaxe. Mais le plus souvent notre poète écrit pour les gens lettrés, pour ceux que des délicatesses esthétiques retiennent attachés au paganisme, et qui, comme Rutilius, mal éclairés ou malveillants, comparent le christianisme à la magicienne Circé, qui changeait les hommes en bêtes. Prudence entreprend de combattre ces préjugés, de prouver que la religion chrétienne n'est pas l'ennemi des arts, et qu'au contraire elle embellit la poésie.

Telle est la tâche qu'il assigne à ses dernières années.

Son œuvre poétique lui semble utile, il s'y adonne avec confiance, sachant qu'il travaille pour la gloire de Dieu.

... anima...
Saltem voce Deum concelebret si meritis nequit [2].

Il espère que ses « doux hendécasyllabes seront chers à saint Fructueux, et que, par l'intercession du martyr, il

1. *Cath.*, I, II.
2. *Praef.*, 34.

évitera les tourments éternels ; il croit que ses iambes lui vaudront la protection de Romanus [1]. Il ne connaît pas les scrupules d'un saint Jérôme ; il unit dans un même amour religion et poésie. L'éducation qu'il a reçue dans les écoles du rhéteur et du grammairien l'a si bien romanisé qu'on retrouve en lui, à la lecture de ses ouvrages, les traits caractéristiques des écrivains latins.

Sans doute, de son origine espagnole, il garde le goût des antithèses, qu'il accumule à plaisir dans quelques passages [2] ; il en retient encore ce goût des détails horribles, de la précision cruelle, que les critiques modernes lui ont vivement reproché, comme ils l'ont fait à Lucain, son compatriote. Le martyre de saint Romain et celui de saint Laurent sont deux scènes barbares d'une lecture pénible ; il faut pourtant savoir gré à Prudence d'avoir si fortement rendu les émotions qu'elles lui avaient inspirées.

Mais il est encore plus Romain qu'Espagnol. Il a conservé de la tradition romaine le goût de la poésie didactique. Il a écrit trois poèmes théologiques : la *Psychomachie*, l'*Apothéosis*, l'*Hamartigénie*. Par ce dernier ouvrage, il se rapproche de Lucrèce dont il emprunte parfois les procédés ou refait les descriptions. Il semble ne pas perdre de vue le poème sur la *Nature des Choses*, et affirme l'immortalité de l'âme avec autant d'ardeur que Lucrèce en avait mis à la nier.

Il a aussi l'amour de la satire violente, telle qu'elle plaisait aux Romains chez qui Juvénal avait plus qu'Horace des admirateurs. Soit qu'il critique les vices de son temps, soit qu'il raille les inconvenances ou les absurdités des fables mythologiques, soit qu'il suspecte la virginité orgueilleuse des vestales [3], il se complaît aux expressions

1. *P.*, VI, 160 et X, 1138-1140.
2. Ainsi *C. S.*, II, 127-128.
3. *Hamart.*, *C. S.*, liv. I ; *C. S.*, liv. II.

vigoureuses, aux mots à effet ; il ne déteste pas les couleurs un peu trop vives ni même les tons un peu criards, et cela est bien d'un Romain.

Enfin il ne se pique pas de métaphysique et ne construit pas de système. Sa philosophie est, elle aussi, à la romaine, pratique comme celle de Cicéron, tout orientée vers l'action. S'il réfute les idées vaguement panthéistes de Symmaque et s'il oppose à ses arguments la conception chrétienne de Dieu, c'est pour tirer de là des leçons morales et réclamer des réformes politiques. Puisque Dieu existe et qu'il a imposé une loi aux chrétiens, ceux-ci doivent la suivre fidèlement ; puisque les divinités païennes sont fausses, le culte païen doit disparaître. Toutes ces tendances : goût des poèmes didactiques, amour de la satire violente, philosophie pratique font de Prudence un esprit vraiment romain.

Aussi pour plaire au public lettré qu'il voulait convertir et pour satisfaire en même temps ses propres goûts, s'inspira-t-il souvent des écrivains profanes, et réalisa-t-il aussi pleinement qu'il était possible la synthèse des formes classiques et des idées nouvelles.

Il imite Virgile [1] dans la *Psychomachie* et les livres contre Symmaque, lui empruntant parfois des expressions, parfois des hémistiches. Il s'inspire d'Horace et de Stace dans les *Peristephanon* et surtout les *Cathemerinon*. Les hymnes III et IV sur le jeûne sont curieuses à cet égard. C'est un bizarre retour des choses que de voir les propres expressions d'Horace célébrant les mérites du jeûne et chantant les louanges de la sobriété. Les éditeurs de Prudence signalent encore des imitations de Lucrèce surtout dans l'*Hamartigénie* et un peu partout

1. *C. S.*, I, 543. Cf. *Psych.*, I. Arevalo a signalé de son côté toutes les imitations de Virgile.

des imitations d'Ovide. Enfin quelques passages du *Contra Symmachum* rappellent Juvénal [1].

Senèque et Lucain, deux compatriotes de Prudence, ont eux aussi exercé sur lui quelque influence. M. Sixt [2] a relevé dans ses œuvres 15 passages et 37 expressions imités de Sénèque, 9 passages et 36 expressions tirés de Lucain.

Les tragédies de Sénèque : *Médée*, *Hippolyte*, *Hercule furieux* ont été souvent mises à contribution par Prudence [3]. Remarquons en particulier que le passage célèbre du *Cathemerinon*, XII, 125 sur les saints Innocents :

Salvete flores Martyrum
Quos lucis ipso in limine
Christi insecutor sustulit
Ceu turbo nascentes rosas.

se rapproche d'un passage d'*Hercule furieux* [4] :

Ite ad Stygios umbrae portus
Ite innocuae
Quas in primo limine vitae
Scelus oppressit patrisque furor.

1. *C. S.*, I, 581-582.

2. M. Ficker, dans une brochure publiée à Leipzig, 1893 : *Studien zur Hippolytfrage*, a étudié en détail les rapports qui existent entre la *Phèdre* de Sénèque et le *Peristephanon* XI, *Passio Hyppolyti martyris*. Il cherche à établir que Prudence a inventé de toutes pièces le récit de la mort de saint Hippolyte, attaché par l'ordre d'un « rector » païen à un attelage de chevaux indomptés qui s'emportent et déchirent sur les rochers le corps du martyr. En composant cette pièce, notre poète s'est inspiré du récit de la mort d'Hippolyte fait à Thésée par un messager, 1000-1134. On retrouve dans les deux morceaux une vingtaine d'expressions analogues, la suite des événements y est à peu près la même ; en un mot, la narration faite par Sénèque de la mort du fils de Thésée a été transposée par Prudence, développée çà et là, et adaptée aux idées chrétiennes. C'est là une preuve nouvelle de l'érudition profane très complète que possédait Prudence : il savait faire appel à ses souvenirs classiques pour célébrer les martyrs chrétiens et, au besoin, compléter leur légende. Cf. Ficker, p. 43-64.

3. *Philologues*, LI.

4. *H. fur.*, 1135-1141.

C'est ainsi que des souvenirs classiques émaillent sans cesse les poésies de Prudence et que son style porte presque toujours la marque de la bonne époque.

Ce n'est pas qu'on ne puisse trouver dans ses œuvres bien des nouveautés de vocabulaire et de syntaxe [1] ; quand il traite des sujets théologiques, il lui faut se résoudre à des néologismes ou recourir à des mots tirés du grec. C'était de sa part une hardiesse, car en dépit des titres de ses ouvrages, il semble avoir peu connu la langue de Platon [2]. Pour suivre le goût de son temps, pour céder à la préciosité archaïsante en vogue depuis Fronton, il se sert de vieux mots tombés en désuétude : *mage* pour *magis* par exemple, ou reprend les formes d'infinitifs en *ier* des verbes déponents. Il s'accorde même des libertés plus grandes, il forme des composés barbares mi-latins, mi-grecs comme *primoplastus*; il forge des substantifs en *or*, des neutres en *-men* [3]. Enfin les expressions et les tours de phrases du latin vulgaire s'imposent parfois à son vocabulaire et à sa syntaxe. Déjà apparaît çà et là dans ses ouvrages l'emploi des prépositions pour remplacer les cas du latin classique.

Mais en dépit de ces taches qu'il ne pouvait éviter, en dépit de barbarismes ou de solécismes qui tiennent à la langue de son temps et qui ne témoignent pas contre un soin studieux de la forme, Prudence mérite de passer pour l'écrivain du IVe siècle qui mit le plus habilement les formes classiques au service des idées chrétiennes, comme il fut aussi le Romain qui, dans son esprit, associa le plus heureusement les traditions du passé à celles de sa foi nouvelle. Il exprime tous les sentiments dont se targuent

1. Cf. les ouvrages spéciaux de KRENKEL, *De Prudentii re metrica*; KANTECKI, *De Prudentii dic. genere*; DRESSEL, indices 2 et 3.

2. FAGUET, *De Prudentii carminibus lyricis. C. S.*, I, 587, II, 516, 1045, etc.

3. *Cath.*, IX, 17. Cf. KRENKEL, p. 2. FAGUET, p. 97.

les païens les plus patriotes, Symmaque ou Claudien, mais il les modifie légèrement pour les accommoder à sa foi chrétienne, pour établir entre eux et elle un compromis durable. Il unit harmonieusement l'idéal antique à l'idéal chrétien.

Saint Augustin tendait à réaliser lui aussi cette union de l'un et l'autre idéal quand les malheurs de l'empire lui firent comprendre que le temps était passé ou passerait bientôt d'être citoyen romain et qu'il fallait songer d'abord à être chrétien. Elle fut éphémère en effet la réconciliation solennelle de l'Église et de l'Empire romain scellée après une guerre à mort qui avait duré plus de deux siècles. Pourtant nous pouvons affirmer qu'elle n'était point une chimère. Nous avons vu par les poèmes de Prudence quelle union intime pouvait s'établir entre le christianisme et l'esprit romain. Si cette union ne dura pas, il faut attribuer ce peu de durée à des causes extérieures. C'est, d'une part, que l'Empire mourait de sa grandeur même : les raisons de sa ruine sont antérieures à la conversion des Romains ; c'est, d'autre part, que Rome a péri de mort violente : l'édifice vermoulu pouvait tenir quelques siècles encore, mais Alaric le renversa.

Alors l'esprit chrétien se dégagea du patriotisme romain sur lequel il s'était appuyé au IVe siècle. L'Europe demeura chrétienne, mais se divisa en un certain nombre d'états qui s'organisèrent rapidement. Dans les limites de ces états l'amour du sol natal, la communauté d'intérêts, de langage et de coutumes donnèrent naissance à des patriotismes locaux. Mais quand fut constitué le saint Empire romain germanique, les Italiens et les peuples de l'Europe centrale conçurent un patriotisme plus large, plus compréhensif, un patriotisme « catholique » qui se superposa aux patriotismes locaux, qui les domina, comme l'amour de Rome dominait au IVe siècle l'amour des pro-

vinces natales. De nouveau les destinées du catholicisme semblèrent liées étroitement aux destinées d'un grand Empire, de nouveau le sentiment religieux s'identifia au sentiment patriotique. Vers le début du XIVe siècle, Dante rêve comme Prudence à la fin du IVe l'union de l'Église et de l'Empire travaillant d'accord à diriger le monde, sans que l'une des deux puissances soit asservie à l'autre. L'idéal des deux poètes est le même, le *de Monarchia* fait revivre après mille ans écoulés les idées politiques des livres contre Symmaque. Cette rencontre est à la gloire de Prudence.

Paris.

P. CHAVANNE.

L'ANGÉLOLOGIE

DEPUIS LE FAUX DENYS L'ARÉOPAGITE

III

DATE DE LA CRÉATION DES ANGES. LEUR DISTINCTION SPÉCIFIQUE. LEURS PERFECTIONS.

La doctrine de l'antériorité des anges par rapport au monde matériel, reçue pendant quelque temps dans l'Église, avait été, on se le rappelle, combattue en Orient, par Épiphane. En Occident, elle avait été, non pas, il est vrai, combattue, mais, du moins, abandonnée par Augustin. Que devint cette doctrine à partir du sixième siècle ?

En Orient, l'école d'Épiphane ne parvint pas à renverser le sentiment d'Origène. Le pseudo-Denys plaça la création des anges dans ce qu'il appelait l'αἰών, et dont les théologiens latins ont fait l'*aevum*, mode de durée qui, d'après sa métaphysique, était supérieur et antérieur au temps [1]. Saint Jean Damascène ayant à choisir entre la théorie origéniste et la théorie d'Épiphane, se rangea du côté où il apercevait Grégoire de Nazianze, son maître de prédilection : « J'adhère, dit-il, à Grégoire. Je crois qu'il convenait que la substance intelligible fût créée la première, puis la substance sensible, et enfin l'homme,

1. *De divinis nominibus*, V. 20, X. 3 (Voir la note de Cordier sur ce dernier endroit. *P. G.*, 3, 941).

qui se compose de l'une et de l'autre[1] ». En somme, saint Thomas ne commet qu'une légère exagération quand il dit que tous les Pères grecs sont d'accord à enseigner l'antériorité des anges sur le monde matériel[2]. L'accord n'est pas absolu, mais les dissonances sont si rares qu'elles méritent à peine d'être mentionnées.

En Occident, la doctrine de l'antériorité, déjà ébranlée par Augustin, fut décidément rejetée ; mais ce ne fut pas au profit de l'opinion soutenue par l'évêque d'Hippone. Nous avons vu qu'Augustin, après avoir longtemps tergiversé, avait fini par mettre, non toutefois sans hésiter, la création des anges le premier jour, c'est-à-dire après la création du ciel et de la terre. Ses textes étaient trop embrouillés pour servir de guides. Grégoire le Grand les laissa de côté. Quant à lui, il s'orienta sur le texte de l'Ecclésiastique : *Qui vivit in æternum creavit omnia simul*; et mettant l'accent sur le mot *simul*, il enseigna la création simultanée du monde angélique et du monde sensible[3].

Grâce à Grégoire, la doctrine qu'Épiphane et Théodore de Mopsueste avaient vainement tenté d'implanter en Orient, devint classique en Occident. Augustin rencontra, il est vrai, dans Rupert un partisan fidèle[4]. Isidore sembla

1. *De fide orthod.*, II. 3, *P. G.*, 94, 873. L'auteur des *Questions à Antiochus*, Q. IV (parmi les œuvres de saint Athanase), énonce ce problème, mais ne le résout pas.

2. *Summa*, I. Q. 61, 3 ad 1. « Dicendum quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum graecorum qui *omnes* hoc concorditer sentiunt quod angeli sunt ante mundum corporeum creati. »

3. *Moral.*, XXXII, 16 : « Rerum quippe substantia simul creata est... Cum enim simul factum cælum terraque describitur, simul spiritalia atque corporalia, simul quidquid de cælo oritur, simul factum quidquid de terra producitur. » Notons que Grégoire se servait de la version latine et non du texte grec de l'Ecclésiastique.

4. *De Victoria Verbi Dei*, I. 38 (*P. L.*, 169, 1241). Rupert fait remarquer que si le ciel n'avait pas été créé avant les anges, ces derniers auraient été pendant quelque temps dépourvus de logement.

hésiter et emprunta ses formules tantôt à la *Cité de Dieu*, tantôt aux *Morales*[1]. Ce furent là des cas tout à fait exceptionnels. Hugues de Saint-Victor[2] et, à sa suite, Pierre Lombard[3], admirent que les anges avaient été créés en même temps que la matière première et le ciel empyrée, et qu'aussitôt après leur création, ils avaient été logés dans ce ciel sublime. Toute l'armée des scolastiques se rangea docilement derrière eux[4]. Une des plus graves objections scripturaires que l'on rencontrait était le texte : *primo omnium creata est sapientia.* La sagesse mentionnée dans ce texte, disait-on, ne peut désigner que les anges, puisqu'elle y est présentée comme une créature. Or, le mot *primo* implique l'idée d'antériorité. Il semble donc que les anges ont été créés avant la matière. Après avoir signalé l'objection avec une grande honnêteté, on la résolvait très simplement. Pour cela, on faisait remarquer que l'antériorité marquée dans ce passage devait être entendue dans le sens de la supériorité de nature. On ajoutait que le texte, *creavit omnia simul*, prouvait la simultanéité de la création de tous les êtres d'une manière décisive[5]. D'ailleurs, on trouva un auxiliaire précieux

1. *Different.*, II, 90, 31 (*P. L.*, 83, 75) : « Duas res ante omnem diem et tempus condidit Deus omnipotens : angelicam videlicet creaturam et informem materiam... Nam qui vivit in æternum, creavit omnia simul. » Dans ce texte, Isidore s'inspire de Grégoire. Au contraire, dans les *Sentences* (I. VIII-13; *ibid.*, p. 550), il dit que les anges ont été créés le premier jour.

2. *Sentent.*, II, 1. fin.

3. *Sentent.*, II *dist.*, II. 2, 6.

4. Voir Alexandre de Hales, II., Q. 19, Membr. 1 ; Albert, *in Sent.*, II. *dist.* II. 1; saint Bonaventure, *in Sent.*, II. *dist.* II., *art.* 293, saint Thomas, *Summa*, I., Q. 61, 3.

5. Hugues, *de Sacram.*, I, V, 2 ; Pierre Lombard, *loc. cit.* ; Alexandre et Albert (*loc. cit.*), se font l'objection et la résolvent comme il est dit ici. Il est inutile de faire remarquer qu'on faussait le sens du texte : *primo omnium creata est sapientia* en l'appliquant aux anges. On empruntait cette explication à Augustin (*Confess.*, XII, xv, 20).

dans le verset de la Genèse : *in principio creavit Deus caelum et terram*. Puisque le ciel et la terre ont été créés dès le commencement, disait-on, il est évident que les anges n'ont pas été créés avant eux [1].

Ainsi que nous venons de le dire, tous les scolastiques admirent, à la suite de Hugues et de Pierre Lombard, la simultanéité de la création angélique et de la création matérielle. Mais quel était le degré de certitude de cette doctrine? Saint Thomas garda sur ce point une réserve inaccoutumée. Lui qui emploie si fréquemment les formules *oportet*, *necesse est*, se borna à présenter la simultanéité comme plus probable, et il refusa d'infliger à l'opinion contraire la moindre qualification injurieuse [2]. Cette réserve s'explique facilement. Thomas voyait la doctrine de l'antériorité soutenue par saint Jean Damascène, saint Grégoire de Nazianze, et (du moins il le croyait), par tous les Pères grecs [3]. Une pareille unanimité lui en imposait malgré lui. Il déclara donc que la doctrine de l'antériorité ne devait pas être regardée comme erronée [4], et il se borna à exposer la raison de convenance qui militait en faveur de la simultanéité [5].

L'attitude tolérante de saint Thomas à l'égard de l'opinion des Pères grecs fut un instant menacée et faillit être condamnée par les théologiens. Voici d'où vint le danger. Quelques années avant que le docteur angélique écrivît sa *Somme*, le quatrième concile de Latran avait défini que Dieu avait créé *simul ab initio temporis* les anges et le

1. Saint Thomas, *Summa*, I, Q, 61. 3., et *in Sent.*, II, *dist.* I, ne fait pas appel au texte *creavit omnia simul*, mais au texte de la Genèse.

2. *Summa*, I, Q. 61, 3 : « Respondeo dicendum quod circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Illa tamen probabilior videtur quod angeli simul cum creatura corporea sunt creati. »

3. *Ibid.*, ad 1.

4. *Ibid.* : « Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni. »

5. *Ibid.*, ad 2 et ad 3.

monde [1]. Saint Thomas qui, pourtant, connaissait [2] la constitution élaborée par le concile de Latran ne prit pas garde aux expressions que nous venons de souligner; mais, plus tard, on fut pris de scrupule. Au quatorzième et au quinzième siècle, plusieurs docteurs [3] firent observer que ces mots appartenant à une définition dogmatique ne pouvaient manquer d'avoir une portée dogmatique, et que, par conséquent, la doctrine de la simultanéité était un dogme de foi. Pour concilier avec une pareille assertion le respect dû à saint Thomas, il fallait admettre que le saint docteur avait ignoré la constitution en question. C'était bien ainsi du reste qu'on se tirait d'affaire. Mais on fut bientôt obligé de reconnaître que cet expédient était inacceptable, et alors il fallut changer de tactique. Quelques théologiens, comme Vasquez [4], dirent que les mots *simul ab initio temporis* ne devaient point être pris à la lettre et que le concile n'avait songé en aucune façon à la simultanéité. D'autres, avec Cajetan [5] et Sixte de Sienne [6], recoururent à une autre explication. Sans doute, dirent-ils, les Pères du concile de Latran croyaient à la simultanéité, et l'on ne peut donner une autre interprétation à leurs paroles sans en fausser le sens ; mais s'ils ont laissé apercevoir leur croyance, ils ne l'ont pas, du moins, proposée comme règle de foi. Ils voulaient simplement condamner le manichéisme ; ce qu'ils ont dit de plus n'est qu'accessoire et ne doit pas être regardé comme définition dogmatique. Suarez se rattacha à cette opinion et il fut dès lors convenu que la simultanéité de la création

1. Voir Denzinger, *Enchiridion*, 355.
2. Voir l'*Opuscule* XXIII. Dans ce traité, saint Thomas commente la constitution du quatrième concile de Latran.
3. Silvestre de Ferrare, *C. Gentes*, II, 8 3.
4. Vasquez, P. I. disp. 224, 3.
5. In *Summ.*, I, Q. 61, 2.
6. *Biblioth.*, V. 5.

des anges et de la création du monde matériel, n'est pas une vérité de foi, attendu que le concile de Latran n'a point eu l'intention de la définir, mais qu'il serait tout de même téméraire de la nier, puisque ce concile y croyait [1].

Les anges appartiennent-ils tous à la même espèce comme les hommes, ou bien, au contraire, le monde angélique comprend-il, tout comme le monde matériel, des natures spécifiquement distinctes ? Augustin, on se le rappelle, avait déclaré ne rien savoir sur ce point, tandis qu'en Orient, au contraire, la doctrine de l'unité spécifique, admise par l'école origéniste, avait été rejetée par les adversaires du grand docteur alexandrin. Le pseudo-Denys fit reposer ses hiérarchies sur une base naturelle et enseigna que les esprits célestes avaient reçu des perfections proportionnées au rang qui leur avait été assigné [2]. Toutefois cette théorie étant le fondement de toute sa métaphysique, il n'éprouva pas le besoin de la mettre en relief et il s'occupa plutôt de décrire les hiérarchies que d'étudier leur raison d'être. C'est ce qui explique l'attitude de saint Jean Damascène. Ce docteur fit profession d'ignorer si les anges formaient une ou plusieurs espèces [3]. Jean était attaché au pseudo-Denys, mais il n'avait pas pénétré au fond de la philosophie de son maître.

Il serait inutile de demander au pape Grégoire des indications sur le problème de la distinction spécifique des anges. Grégoire est, en effet, un homme pratique pour qui la métaphysique est un monde fermé. Du reste c'est seulement avec Hugues de Saint-Victor

1. Suarez, *de Ang.* I. III. 15 : « Addo vero ex illis verbis concilii non parum auctoritatis accessisse huic sententiae atque adeo non carere temeritate contra illam nunc sentire. »

2. *Cael. Hier.* V et sq.

3. *De fide orthod.*, II. 3 (*P. G.*, 94. 869) : Εἴτε ἴσοι κατ' οὐσίαν, εἴτε διαφέροντες ἀλλήλων οὐκ ἴσμεν. Μόνος δὲ ὁ ποιήσας αὐτοὺς θεὸς ἐπίσταται.

que la question de la distinction spécifique des anges fait son entrée dans la théologie de l'Occident et cette entrée est fort modeste. Hugues se demande si les anges ont tous « la même subtilité, la même pureté, la même vigueur, ou si, au contraire, il y a des degrés parmi eux. » Il répond que la dernière hypothèse lui paraît raisonnable [1]. Pierre Lombard, ici comme ailleurs, se borne à peu près à copier Hugues [2]. Voilà où on en était à la fin du douzième siècle. On émettait timidement des conjectures et c'était tout [3].

Avec saint Thomas la question de la distinction spécifique des anges revêt une forme nouvelle et reçoit une solution inattendue. Y a-t-il, peut-il y avoir deux anges de la même espèce ? Ce problème se rattache pour le saint docteur au problème suivant : Quel est le principe d'individuation, qu'est-ce qui fait que deux êtres sont individualisés ? Or, saint Thomas a, sur ce point, des idées très arrêtées. Il est convaincu que dans le monde matériel l'individuation des êtres a pour principe la matière en tant qu'elle tombe sous la quantité, la matière divisée (*materia signata*). La forme, selon lui, est universelle et sans limites. Pour qu'elle devienne concrète, il faut qu'elle soit reçue dans une matière. En revanche, étant inépuisable, la même forme peut marquer de son empreinte un nombre illimité de parcelles de matière et produire sans cesse de nouveaux exemplaires du même type. S'il y a plusieurs êtres de la même espèce, cela vient de ce que la même forme est appliquée à plusieurs portions de matière [4].

1. *De Sacram.*, I, v. 9 « Rationabile est illas quoque spirituales naturas... non indignas et in essentia et in forma differentias et gradus in ipso mox exordio cognitionis suae accepisse. »

2. *Sent.*, II, *dist.* III, 2. Cependant Pierre force la note. Il dit *credendum est*, tandis que Hugues se borne à dire *rationabile est.*

3. Alexandre de Hales, II, Q. 20. *Membr.* 6, *Art.* 2, déclare nettement qu'il y a plusieurs anges de la même espèce.

4. *Summa*, I, Q. 3. 2 *ad* 3. — *Ibid.*, I, Q. 50. 4. — *Ibid.*, III, Q. 77.

C'est donc la matière qui individualise les formes qui lui sont unies. Mais alors, si l'on sort du monde matériel, où est le principe d'individuation? Qui individualisera les formes séparées, les formes non unies à la matière, les anges? Saint Thomas va jusqu'au bout de son principe. Puisque c'est la matière qui rend possible la pluralité des individus au sein d'une même espèce, là où la matière fait défaut, il ne peut plus y avoir deux individus appartenant à la même espèce ; chaque espèce est absorbée tout entière par l'individu qui la réalise. La distinction numérique n'est possible qu'autant qu'elle est compliquée d'une distinction spécifique : en un mot, il ne peut exister deux anges de la même espèce. Deux anges de la même espèce, c'est, aux yeux du saint docteur, une supposition aussi impossible que deux blancheurs subsistantes ou que deux humanités. Comme la toute-puissance divine s'arrête devant l'impossible, il s'ensuit que Dieu ne pourrait créer deux anges de la même espèce et qu'il a nécessairement donné à chaque ange un degré distinct de perfection [1].

— *In Sent.*, IV, dist. XII. Q. I, d. 1. — *C. Gentes*, II, 46. Voir surtout *Opusc.* XXIX, *de Principio individuationis*, petite dissertation de deux pages à peine, mais dans laquelle saint Thomas expose nettement sa doctrine. — *Item*, *De Ente et Essentia*, II.

1. *Summa*, I, Q. 50. 4 : « Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei, sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae aut plures humanitates. » *De Ente et Essentia*, V : « Cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio. Et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis, sed quot sunt individua tot sunt species, ut *Avicenna dicit expresse.* » Vers la fin de l'Opuscule XVI *de Unitate Intellectus contra Averroem*, saint Thomas dit que, quand même l'intellect humain ne pourrait être multiplié naturellement, Dieu aurait encore le pouvoir de le multiplier par un miracle. Quelques thomistes, comme Silvestre de Ferrare (*C. Gentes*, II, 93), ont conclu de ce passage que, selon saint Thomas, Dieu pourrait, au moyen d'un miracle, faire plusieurs anges de la même espèce. Suarez (*de Angel.*, I. xv. 5) montre que cette interprétation fausse la pensée du saint docteur. Suarez lui-même (*ibid.*), fait dire à saint Thomas que Dieu pour-

A vrai dire, la théorie que défend saint Thomas, il ne l'a point inventée, car elle avait été formulée longtemps avant lui. Ce n'est pas lui qui, le premier, a cherché dans la matière le principe d'individuation des êtres. Pour trouver l'auteur de cette doctrine, il faut, en effet, remonter jusqu'à Aristote [1]. Ce n'est même pas lui qui, le premier, a tiré de la doctrine aristotélicienne les conséquences que nous venons de voir relativement à l'individuation des êtres spirituels. Deux siècles avant lui, Avicenne, qui avait emprunté à la philosophie néoplatonicienne ses êtres immatériels intermédiaires entre Dieu et le monde sensible, avait conclu que ces êtres, n'ayant pas de matière pour les distinguer les uns des autres, puisaient le principe de leur distinction dans leur nature intime, et il avait enseigné qu'il n'y avait pas deux substances séparées qui fussent de la même espèce. Saint Thomas a donc pu trouver sa théorie dans le philosophe arabe. Et c'est bien là qu'il l'a trouvée, car il appuie quelque part ses conclusions sur Avicenne [2]. Dès lors, son rôle s'est borné uniquement à introduire dans la théologie un principe emprunté à l'un des représentants de la philosophie arabe.

Ce fut comme une pomme de discorde. Saint Thomas

rait faire plusieurs anges de la même espèce non pas, il est vrai, de *potentia ordinaria*, mais *de potentia absoluta*. Lui aussi fausse la pensée du docteur angélique. Dans l'Opuscule XVI, saint Thomas ne parle que de l'intellect humain, c'est-à-dire d'un intellect destiné à être uni à une substance matérielle. C'est de cet intellect *seul* qu'il dit que quand même il ne serait pas multiplicable naturellement, Dieu pourrait le multiplier par un miracle en l'unissant à la matière. Il est bien convaincu que les *substances séparées*, comme il les appelle, c'est-à-dire les anges, ne peuvent bénéficier de ce mode de multiplication. Notons, en terminant, que Suarez n'admet pas, pour son compte, l'opinion qu'il attribue à saint Thomas.

1. *Metaphys.*, XI. 8. Toutefois Aristote ne définit nulle part le principe d'individuation. On ne trouve dans ses écrits que le germe de la théorie de saint Thomas.

2. *De Ente et Essentia*, V; voir le texte plus haut.

rencontra quelques partisans de sa théorie de l'individuation des anges, entre autres Gilles de Rome [1] ; mais il rencontra aussi des adversaires décidés. Henri de Gand, son émule, n'osant, par courtoisie, attaquer ouvertement Thomas d'Aquin, s'en prit à Aristote, lui reprocha vivement d'avoir fait de la matière le principe individuant des êtres, et prouva que cette doctrine, transportée dans le monde angélique, aboutissait à des conséquences erronées [2]. Le franciscain Guillaume de la Mare prit moins de ménagements. Il partit en guerre contre saint Thomas et établit que sa théorie de l'individuation aboutissait logiquement à l'entendement impersonnel d'Averroës, c'est-à-dire à l'erreur la plus monstrueuse que l'on connût alors[3] .

C'était l'époque où dominicains et franciscains se reprochaient leurs emprunts à la philosophie arabe; et, en fait, de part et d'autre on dévorait les écrits d'Avicebron, d'Avicenne, d'Averroës, et l'on s'imprégnait des idées que l'on rencontrait dans ces écrits. Pour calmer les esprits échauffés, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, chargea une commission de théologiens de rechercher les erreurs enseignées alors dans les livres ou dans les chaires de théologie, et, sur le rapport qui lui fut présenté, il censura deux cent douze propositions erronées. Cette censure atteignait surtout les franciscains, mais les dominicains n'étaient pas non plus épargnés. Parmi les propositions condamnées, se trouvaient, en effet, les trois suivantes :

1° Que Dieu ne peut créer plusieurs individus de la même espèce, indépendamment de la matière ;

2° Que la matière est le principe de la multiplication des formes ;

1. Jourdain, *la Philosophie de saint Thomas*, II, 12.
2. *Ibid.*, p. 32.
3. *Ibid.*, p. 62.

3° Que Dieu ne peut créer plusieurs esprits purs de la même espèce.

Étienne Tempier prit soin de désigner par son nom l'auteur que visait ici sa censure : en tête des trois propositions précédentes, il écrivit ces mots : CONTRA FRATREM THOMAM. Ceci se passait en 1377 [1]. Quelque temps après, les théologiens d'Oxford imitaient ceux de Paris et censuraient la doctrine contenue dans les propositions que nous venons de mentionner [2].

Frère Thomas, comme on disait alors, n'avait donc pas été heureux en empruntant à Avicenne sa théorie de l'individuation des substances immatérielles, puisque cet emprunt lui avait valu d'être condamné par les deux premiers centres intellectuels de l'Europe. Mais, d'autre part, l'ensemble de sa doctrine était l'objet d'une admiration sans cesse grandissante ; on le vénérait comme l'interprète le plus autorisé de la science théologique. Les dominicains, dont il était la gloire, se sentaient atteints par la sentence d'Étienne Tempier. Aussi ils travaillèrent de tout leur pouvoir à faire rapporter cette sentence. Au bout d'un demi-siècle environ, leurs vœux furent exaucés. En 1323, frère Thomas fut canonisé. Les dominicains firent alors une démarche auprès de l'Université de Paris pour qu'elle effaçât la censure portée en 1277. Celle-ci fit droit à leurs réclamations. Par arrêt solennel, il fut déclaré que saint Thomas n'avait rien enseigné qui fût contraire à la foi et aux mœurs, et les propositions censurées en 1277 furent livrées à la libre discussion [3].

Désormais les théologiens purent, en sûreté de con-

1. JOURDAIN, *la Philosophie de saint Thomas*, II, p. 48. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, II, 96. Rubéis a essayé de prouver que la condamnation portée par Et. Tempier ne visait pas saint Thomas. Jourdain (*ib.*, p. 49), le réfute solidement.

2. JOURDAIN, p. 69.

3. *Ibid.*, p. 148.

science, enseigner que chez les anges toute distinction numérique était accompagnée d'une distinction spécifique. Ils ne profitèrent guère de l'autorisation qui leur était accordée. Les disciples les plus fervents de saint Thomas eux-mêmes, à part d'infimes exceptions, n'osèrent reproduire la doctrine de leur maître dans toute sa rigueur [1]. Le gros de l'armée des théologiens la repoussa comme une énormité. Il va sans dire qu'on n'abolit pas les espèces angéliques. On admit, au contraire, comme un principe à peu près certain, que les neuf ordres établis par le pseudo-Denys étaient spécifiquement distincts les uns des autres [2]. On ne s'en tint pas là. Neuf espèces angéliques seulement, c'était bien peu, alors surtout que dans le monde sensible les espèces étaient répandues à profusion ! Il fut donc convenu que chacun des neuf ordres renfermait plusieurs espèces en nombre inconnu [3]. Mais, en même temps, on réclama pour chaque espèce le droit d'avoir des exemplaires multiples, et l'on refusa d'admettre qu'une espèce fût épuisée par un seul individu [4]. Toutefois, on comprit que, pour combattre efficacement une conséquence erronée, il fallait s'attaquer à son principe. Saint Thomas avait été conduit à son étrange

1. De fervents thomistes, comme Silvestre de Ferrare, Bannez et Capreolus, estiment qu'à la rigueur Dieu pourrait créer plusieurs anges de la même espèce. Toutefois ils déclarent qu'en fait tous les anges sont spécifiquement distincts.

2. Suarez, de *Ang.*, I, xiv, 3. Scot et Durand eux-mêmes admettent que chaque ordre est spécifiquement distinct des autres.

3. Suarez, *Ibid.*, I, xiv, 13.

4. *Ibid.*, I, xiv, 15. Toutefois, il faut distinguer ici le fait du droit. Presque tous les théologiens, les thomistes eux-mêmes, accordèrent à Dieu le pouvoir de produire plusieurs exemplaires de la même espèce (cf. ci-dessus). Sur la question de fait ils se divisèrent. Les thomistes et quelques autres théologiens étrangers à leur groupe, comme Estius (*in Sent.*, II, *dist.* III, 2), enseignèrent qu'en fait tous les anges diffèrent spécifiquement. Néanmoins, l'opinion contraire fut plus communément admise.

théorie de la distinction spécifique de tous les anges par son système sur la cause de l'individuation des êtres. On rejeta ce système et l'on chercha ailleurs que dans la matière l'explication de l'individualité des êtres corporels. Scot imagina une de ces formes dont il était si prodigue. Selon lui, pour qu'une essence devînt individuelle, il fallait qu'une certaine forme vînt se surajouter à elle [1]. Durand trouva une solution beaucoup plus simple. Il enseigna qu'une forme devenait individuelle par le fait même de son passage à la réalité [2]. La forme inventée par Duns Scot, et dont il ne donna jamais la définition, était trop mystérieuse. On la rejeta communément et on eut recours à l'explication de Durand. On enseigna donc qu'un type angélique quelconque, universel tant qu'il était dans le domaine des possibles, devenait individuel dès lors qu'il était réalisé. Dieu pouvait, par conséquent, en tirer autant de copies qu'il le jugeait à propos [3].

Nous avons vu précédemment qu'Augustin accordait à tous les bons anges, même à ceux qui étaient envoyés en mission auprès des hommes, la vision béatifique ainsi que la connaissance anticipée du mystère de l'Incarnation. Grégoire, marchant sur les traces d'Augustin, enseigna lui aussi que les esprits célestes voient Dieu [4] et qu'ils ne perdent pas le bénéfice de la vision intuitive lorsqu'ils viennent chez nous [5]. Quant à la prescience du mystère de

1. *In Sent.*, II, dist. III. Q. 6. Voir Suarez, *Metaphys.*, disp. V, sect. 2. Jourdain, II, 88.

2. *In Sent.*, II, dist. III. Q. 3. Voir Jourdain, II, 169.

3. Suarez, *Metaphys.*, disp. V, sect. 6.

4. *Moral.* XVIII, 91 : « Deum quippe angeli et vident et videre desiderant, et sitiunt intueri et intuentur. » Grégoire vient de mentionner l'opinion qui, appuyée sur I Petr., I, 12, refusait aux anges la vision intuitive.

5. *Homil. in Evang.*, XXXIV, 13 : « De ipsis agminibus quae mittuntur certum tenemus, quia et cum ad nos veniunt, sic exterius implent

l'Incarnation, bien qu'il ne l'ait pas mentionnée, ses formules nous autorisent à dire qu'il l'attribuait également aux anges [1]. Isidore parla dans le même sens [2], de sorte que la doctrine d'Augustin semblait acquise définitivement à la théologie. Personne en effet ne songea à contester aux esprits angéliques le droit de contempler l'essence divine; il n'en fut pas tout à fait de même en ce qui concerne la connaissance de l'Incarnation. Augustin semblait aller, sur ce point, à l'encontre des Pères des quatre premiers siècles ainsi que du texte de l'épître aux Éphésiens (III, 18) : un conflit d'opinions était donc inévitable. Haymon, se trouvant en présence des textes discordants de Jérôme et d'Augustin, se tira d'affaire en distinguant les anges supérieurs des anges inférieurs [3]. Les premiers, selon lui, avaient connu longtemps d'avance l'Incarnation, les autres n'en avaient été instruits que par l'Église. On lit dans Robert Pullus qu'au moment de l'Ascension certains anges se demandèrent qui était celui qu'ils voyaient monter ainsi dans les cieux [4]. Cette phrase est comme un écho affaibli des longues descriptions des Pères. Saint Bernard partagea sur ce point le sentiment de son ami Pullus, car dans la première de ses homélies sur l'Annonciation, il expliqua que si Dieu avait envoyé

ministerium, ut tamen nunquam desint interius per contemplationem. »

1. *Dialog.*, IV, 33 : « Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt. »

2. *Sentent.*, I. x, 17 : « Angeli in Verbo Dei cognoscunt omnia antequam in re fiant. »

3. *In Ephes.* III. 10 (*P.L.*, 117, 715).

4. *Sentent.*, II. 5 (*P.L.*, 186, 722) : « Notitia fortasse creatoris non patitur secum ignorantiam de creatis? Sed non ideo de cunctis certum facit. Nam spiritus Trinitatis inspectores dies ille judicii latet, sicut et Christus caelos etiam conscendens *quosdam* eorum latuit quaerentes : *Quis est iste rex gloriae?* En egregium totius creaturæ Christum, aliqui nondum comprehendebant angelorum. » Noter le *quosdam*. Robert semble suivre Haymon comme le suivra bientôt Pierre Lombard.

lui-même Gabriel vers Marie, c'était peut-être parce qu'il voulait cacher à tous les autres anges l'objet de ce message [1]. A cette époque la théorie d'Augustin et de Grégoire avait, paraît-il, un certain nombre de partisans. Le passage de l'homélie que nous venons de mentionner scandalisa plusieurs théologiens. Dire que les anges n'avaient point connu d'avance le mystère de l'Incarnation, c'était selon eux une proposition malsonnante et qui offensait les oreilles pieuses. Ils confièrent leur trouble à Hugues de Saint-Victor, et celui-ci crut devoir en informer son illustre ami. Lui mit-il sous les yeux la doctrine d'Augustin? Nous ne savons. Ce qui est certain, c'est que Bernard abonda dans le sens de ses critiques. Mais il le fit de mauvaise grâce. Il déclara d'un ton agacé que si les anges avaient connu d'avance le fond du mystère de l'Incarnation, ils en avaient du moins ignoré les circonstances, et qu'en somme la phrase incriminée de son homélie n'avait rien que de très orthodoxe [2].

Quel était le sentiment personnel de Hugues? Dans ses *Sentences,* il nous cite avec complaisance les textes dont les Pères se servaient autrefois pour prouver que les habitants du ciel ne connurent le Christ qu'au moment de l'Ascension [3]. Toutefois il pose le problème en termes

1. *Super Missus est*, *Homil.*, I. 2: « Vel ideo dictum est *a Deo* ne cui vel beatorum spirituum suum Deus, antequam Virgini, revelasse putetur consilium, excepto duntaxat archangelo Gabriele, qui utique tantae inter suos inveniri potuerit excellentiae, ut tali et nomine dignus haberetur et nuntio. » Abélard, dans son sermon sur l'Assomption de la Vierge (*P.L.*, 178, 541), s'exprime comme les anciens.

2. *Tractat.*, X. v, 18, et seq. Bernard fait remarquer à Hugues qu'il n'a point affirmé que les anges ont ignoré le mystère de l'Incarnation au moment où il fut réalisé. C'est juste, mais il n'y a que cela de vrai dans sa réponse. Le reste ressemble à un plaidoyer d'avocat. Manifestement quand il prononçait l'homélie I *super Missus est*, Bernard croyait que les anges avaient peut-être ignoré *complètement* le mystère de l'Incarnation au moment même de sa réalisation.

3. *Sentent.*, II. 6 : « Praeterea sciendum est quod cognitio angelorum usque ad judicium augeri potest. Unde illud quod in Isaïa, Domino

vagues et se borne à démontrer que la science des anges doit croître jusqu'à l'époque du jugement. On dirait un partisan de l'ancienne doctrine qui n'a pas le courage de son opinion. Pierre Lombard fut plus franc. Il avoua que saint Jérôme avait refusé aux esprits célestes la connaissance anticipée de l'Incarnation [1], et, après avoir confronté le texte de ce Père avec celui d'Augustin, il fit toucher du doigt l'opposition des doctrines : « Lecteur, dit-il, remarque que ces illustres docteurs ne semblent pas d'accord [2]. » En présence de cette constatation embarrassante, Pierre ne trouva rien de mieux à faire que de recourir à l'expédient d'Haymon, et de dire que les anges supérieurs avaient connu d'avance les grandes lignes du mystère, mais que les anges inférieurs s'étaient mis pour le connaître à l'école de l'Église [3].

Pierre Lombard eut beau faire, ses efforts pour maintenir les droits de la vieille doctrine furent stériles. Albert le Grand [4], et à sa suite saint Thomas [5], se rangèrent du côté d'Augustin et conférèrent aux anges la connaissance anticipée de l'Incarnation. Comment aurait-il pu en être autrement ? On admettait qu'Adam avait connu le mystère du Verbe incarné, même avant sa chute,

ascendente, angeli quaerunt : *Quis est iste qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra ?* Et in psalmo : *Quis est iste rex gloriae ?* »

1. *Sentent.*, II, dist. XI, 5. Pierre emprunte à Hugues les textes d'Isaïe et du psaume 24. Il en tire la conséquence suivante : « Ex quibus apparet quod mysterium Verbi incarnati *plenius* cognoverunt angeli post impletionem quam ante. » — On voit par là qu'il voudrait accorder aux anges la connaissance anticipée d'une partie au moins du mystère.

2. *Ibid.*, XI, 6 : « Attende lector quia videntur dissentire in hac sententia illustres doctores. Ideo, ut omnis repugnantia de medio tollatur, praedicta verba Haymonis sequentes... etc. »

3. *Ibid.*

4. *In Sent.*, III, dist. 3, art. 15.

5. *Summa*, I. Q. 64. 1 ad 4. — I. Q. 57, 5. — I. Q. 106. 4 ad 2. II. II. Q. 2. 7 ad 1.

et qu'il y avait fait allusion par les paroles que la Genèse lui met dans la bouche au moment de la création d'Ève [1]. Les anges ne pouvaient être moins bien informés que notre premier père. Il est inutile de dire qu'à partir du XIIIe siècle la doctrine des Pères antérieurs à Augustin n'eut plus de représentants. Elle était déjà à peu près morte quand vint saint Thomas; le docteur angélique n'eut guère qu'à l'ensevelir. Ajoutons qu'on sut se concilier les vieux textes les moins favorables. Du reste ce travail avait été commencé depuis longtemps. C'est ainsi que pour le passage de l'épître aux Éphésiens où l'apôtre dit que les esprits célestes ont appris par l'Église à connaître la venue du Christ sur la terre, on n'eut qu'à emprunter à Augustin l'ingénieuse interprétation d'après laquelle l'Église qui avait instruit les anges était précisément l'Église angélique. Cette explication fut longtemps en faveur [2]. On finit cependant par s'apercevoir qu'elle n'était pas soutenable [3]. On résolut alors le problème en disant que les anges, bien qu'ils connussent depuis longtemps le plan divin, ignoraient cependant quelques-unes des conséquences du mystère de l'Incarnation, par exemple, l'accueil que feraient les hommes à la prédication évangélique [4]. Le texte d'Isaïe et celui du psaume XXIV

1. *Summa*, II. II. Q. 2. 7.

2. Saint Thomas l'adopta (*Summa*, I. Q. 117. 2 ad 1 ; In Sent. II, dist. XI. Q. 2 et 4). Dans le premier endroit, après avoir présenté l'explication de saint Augustin, il présente celle de saint Jérôme, mais en la transformant si profondément qu'elle ne diffère plus en rien de l'interprétation augustinienne.

3. Suarez, *de Ang.* V, vi, 21, après avoir exposé l'interprétation d'Augustin sur le texte de l'épître aux Éphésiens et avoir ajouté que saint Thomas a accepté cette interprétation, dit : « Durum tamen esse videtur... nomen Ecclesiæ non hominum sed angelorum ibi intelligere... ; simplicior ergo sensus est Paulo datam esse gratiam illuminandi omnes, et ex illius prædicatione sequi, ut etiam caelestibus angelis innotescat multiformis sapientia Dei. »

4. Suarez, *ibid.*, 22. « Ex hoc autem sensu non sequitur ante prædicationem Pauli... angelos ignorasse mysterium Incarnationis, sed

furent plus embarrassants. Il était à coup sûr difficile de concilier la surprise des anges au moment de l'Ascension avec leur connaissance du mystère de l'Incarnation [1]. L'embarras prit heureusement fin d'une manière imprévue. Les exégètes découvrirent un jour que les questions : *quis est iste qui venit de Edom ? qui est iste rex gloriae ?* n'avaient point du tout été faites par les anges, mais bien par des Juifs dans des circonstances complètement étrangères à l'Ascension. Dès lors toute difficulté disparut comme par enchantement [2].

Restaient les textes des Pères. On leur donna une interprétation bénigne et l'on fit dire aux prédécesseurs d'Augustin qu'ils n'avaient jamais refusé aux anges la connaissance anticipée du mystère de l'Incarnation, mais seulement la connaissance des détails de ce mystère [3]. Cette interprétation complaisante exigeait parfois, pour être admise, une dose de bonne volonté plus qu'ordinaire. On faisait alors appel à des considérations supérieures. « Si l'on prend les paroles de Grégoire de Nysse à la lettre, dit Suarez, on lui fera dire que jusqu'à la venue

solum sequitur nescire potuisse quos fructus et effectus per illud mysterium futuros divina Sapientia præordinasset. »

1. Saint Thomas, *Summa*, II. II, Q. 2, 7 ad 1, répond à l'objection tirée de ces textes que « Angelos non omnino latuit mysterium regni Dei..... quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante. » Il ne réfléchit pas que des êtres qui ne reconnaissent pas le Christ au moment de son entrée triomphante dans le ciel ne peuvent avoir aucune notion des événements qui se sont passés à Bethléem, à Jérusalem et sur le calvaire.

2. Suarez V, vi, 31 : « In loco Isaïæ.... quidam dixerunt illam interrogationem non ab angelis sed ab ipsis Judæis factam esse... ; alii facilius exponunt esse verba ipsius prophetæ contemplantis Christi passionem... Ex duabus vero interrogationibus quæ in psalmo fiunt... facilius dici potest omnia verba illa esse ipsius David. » Suarez explique ensuite que même si l'on tenait à mettre ces textes dans la bouche des anges, on pourrait encore se tirer d'affaire.

3. Suarez, *ibid.*, 23-30. Il exorcise consciencieusement tous les textes qu'il connaît.

du Christ, les anges n'ont eu de Dieu qu'une connaissance naturelle..... Or il est absolument incroyable que Grégoire ait eu un pareil sentiment. Qui est-ce qui a pu ignorer en effet que les anges ont eu la foi, que les saints anges voient Dieu et qu'ils ont dû connaître les mystères du Christ révélés aux prophètes? On doit donc donner à son texte un sens convenable [1]. » Le sens convenable était naturellement celui qui cadrait avec l'orthodoxie scolastique. Toutefois tous les expédients auxquels avaient recours les graves docteurs pour métamorphoser les Pères en théologiens du XIIIe siècle, ne pouvaient satisfaire un esprit sérieux. Petau eut le courage de dire la vérité et de reconnaître qu'un certain nombre de Pères avaient eu, sur la science des anges, des sentiments qu'on n'avait plus depuis plusieurs siècles. Il n'alla pas jusqu'à les défendre, il convint qu'ils étaient dans l'erreur, mais il interpréta leurs textes en toute loyauté et impartialité [2].

La connaissance angélique donna lieu à plusieurs autres recherches subtiles dont il est inutile de rendre compte ici [3]. Bornons-nous à mentionner le problème relatif à la manière dont les anges connaissent. D'où vient aux anges la science qu'ils possèdent? Où la puisent-ils? Tant qu'on accorda aux esprits célestes un corps subtil et éthéré, la question ne se posa pas. Il était tout naturel d'admettre que des organes analogues aux nôtres, mais plus parfaits et plus puissants, les mettaient en rapport avec le monde sensible [4]. Mais quand les anges furent devenus de purs

1. Suarez, V, VI, 26.

2. *De Angel.*, I. VIII, 11 et 12. Il avoue que saint Justin, saint Ambroise, saint Jérôme, Théodoret, Anastase ont refusé aux anges une connaissance quelconque du mystère de l'Incarnation jusqu'au moment de l'Ascension. Cependant il biaise devant les textes de saint Jean Chrysostome (*ibid.* 6).

3. Voir Suarez, *de Angel.*, II.

4. Augustin (*Gen. ad litt.* V, 19) attribue aux anges une science

esprits, on s'aperçut que leurs relations avec notre univers soulevaient un grave problème philosophique. Pour que les anges pussent en effet connaître ce qui se passe chez nous, il leur fallait, ou bien subir l'action des êtres matériels, ou bien agir eux-mêmes sur ces êtres. Mais comment des substances étendues pouvaient-elles agir sur des substances simples et les marquer de leur empreinte, et comment, d'autre part, des substances simples pouvaient-elles acquérir des perceptions qui supposent l'étendue?

Guillaume de Paris, sans se dissimuler la gravité du problème, déclara qu'un pur esprit pouvait très bien entrer directement en relations avec les objets matériels et les connaître [1]. A l'appui de son assertion il apporta plusieurs faits merveilleux de vue à distance, entre autres, l'histoire d'une femme, éprise pour un homme d'une violente passion, et qui percevait la présence de cet homme à une distance prodigieuse [2]. Alexandre de Halès admit, lui aussi, que les anges devaient leur connaissance du monde sensible aux objets matériels eux-mêmes [3]. Albert le Grand, au contraire, proposa une théorie toute

puisée dans le Verbe, mais il considère cette science comme un bienfait surnaturel. Lui qui concevait les anges comme pourvus de corps subtils, ne pouvait manquer de leur accorder une connaissance du même ordre que la nôtre. Le Pseudo-Denys présente l'essence divine comme le foyer d'où partent les rayons qui illuminent les anges. Les théologiens ont accepté cette doctrine mais ils ont attribué de plus aux anges un autre mode de connaissance.

1. *De Universo*, II^æ. II^a. 69, p. 922 : « Dubitari non debet eos a rebus sensibilibus, aut per eas, novas scientias et particulares rerum particularium atque sensibilium quacunque occasione vel modo hoc fuerit acquirere. »

2. *Ibid.* : « Accidit siquidem tempore meo quod quædam mulier adamabat virum amore supra modum vehementi et præsentiebat eum venientem ad villam habitationis cum adhuc longe esset per unum vel per duo milliaria.... etc. »

3. II. 23, Membr. 3 et 4. Cependant il accorde en même temps aux anges des espèces infuses.

différente qu'il avait empruntée à Avicenne. Selon cette théorie, les anges vivaient comme emprisonnés dans leur essence immatérielle, sans percevoir directement les objets sensibles. Pourtant, la connaissance de notre monde ne leur faisait pas défaut, mais cette connaissance dont ils jouissaient avait pour principe des espèces *infuses* que Dieu avait déposées dans leur intelligence en les créant [1]. Saint Thomas adopta, en l'étayant de nombreux arguments philosophiques, la théorie présentée par son maître [2]. Cette théorie acquit dès lors un prestige considérable. Non pas que les adversaires lui firent défaut. Scot [3], Durand [4] et quelques autres théologiens essayèrent de donner aux anges un jour sur le monde matériel ; mais leur essai trouva peu d'approbateurs. Pour la majorité des théologiens, les anges furent des êtres enfermés dans leur essence et ne connaissant le monde qu'au moyen des photographies immatérielles et abstraites que Dieu leur a données [5].

1. *In Sent.* II, dist. III, 15 : « Eligo illam (opinionem) dicens quod angelus in principio suae creationis accepit species universi ordinis causarum naturalium... et ideo mediantibus illis cognoscit omne quod vult.... Hujus autem simile accipio *ab Avicenna* in prima philosophia qui videtur dicere quod motores cognoscunt res nihil accipiendo ab illis. »

2. *Summa*, I, Q. 55 ; *C. Gentes*, II, 96 ; *In Sent.* II, dist. III, Q. 3. A. 1.

3. *In Sent.* II, dist. III. 11.

4. *In Sent.* II, dist. III. 6.

5. Suarez, II, vi ; Estius, in II. dist. VII. 11. ad 7.

(*A suivre.*) J. TURMEL.

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE [1]

XII

LES DERNIERS TRAVAUX DE R. SIMON ET LA DÉFENSE DE LA TRADITION ET DES SAINTS PÈRES

Un des sujets préférés de R. Simon, dans ces doctes et libres causeries que furent ses derniers ouvrages [2], était la mésaventure, ou plaisante, ou tragique, des savants qui se fourvoient dans le domaine de la théologie. Chez les Juifs, tel rabbin, comme Manassé, s'aventurant hors du terrain de la grammaire, et s'exposant de gaîté de cœur, aux anathèmes des Pères de la Synagogne pour avoir prétendu distinguer entre « la moëlle et l'écorce » de la loi ; chez les protestants, l'érudit Cappel attirant sur sa tête comme à plaisir toutes les foudres du dogmatisme calviniste par ses téméraires atteintes à l'incorruptibilité du texte biblique ; chez les catholiques, un Reuchlin quittant les calmes retraites de la philologie orientale pour se commettre avec les scolastiques de Cologne, ou un Naudé expiant, par combien d'années de querelles ! le tort insigne d'avoir, dans un mouvement de colère érudite,

1. *Revue* I (1896), 1, 159 ; II (1897), 17, 223, 525 ; III (1898), 117, 338, 508 ; IV (1899), 122, 192, 310.

2. *Lettres choisies*, Amsterdam, 1708 : *Bibliothèque critique* (sous le nom de Saint-Jore), *ibid.*, 1708-1710 ; *Nouvelle bibliothèque choisie* (sous le nom de Barat), *ibid.*, 1714 ; *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de Du Pin*, Paris, 1730.

qualifié de « rabougri » un vénérable théologien de l'ordre de saint Benoît : autant de cas ou d'espèces qui pouvaient paraître au critique vieillissant d'assez plaisantes illustrations de sa propre histoire. D'un certain ton à la fois sérieux et moqueur il ne se lassait pas d'y revenir : c'est précisément de ce ton que l'on se dit plus d'une vérité à soi-même. Sous d'autres noms, c'était son propre passé qu'il racontait. Tout jeune encore, ayant cru apercevoir que la fameuse *Perpétuité de la Foi* de Messieurs de Port-Royal ne reposait pas sur une analyse fort exacte des anciens textes orientaux, il avait débuté par cette première témérité de le dire tout haut, au risque de se faire des ennemis dans le parti théologique alors le plus en crédit. Laissant alors la théologie de côté, il s'était livré à l'exégèse biblique : on sait comment le « plus grand théologien du siècle » devait accueillir ses vues sur l'authenticité des livres communément attribués à Moïse. La Bible hébraïque lui paraissant désormais d'une interprétation trop périlleuse, il avait renoncé, comme il disait, au rabbinage, et s'était tourné vers le Nouveau Testament : nouvelle école, où il lui avait fallu entendre, de la bouche de son habituel censeur, les plus rigoureuses des qualifications théologiques. Il ne lui restait plus, pour finir une carrière à la fois si pleine et si tourmentée, qu'à s'enfermer dans la paisible enceinte de l'histoire ecclésiastique : pour plus de sûreté, il s'interdirait tout système, toute vue d'ensemble ; ses livres, depuis la *Bibliothèque critique* jusqu'à sa *Critique de la Bibliothèque ecclésiastique de Du Pin*, ne seraient plus que les heures amusées d'un savant au repos, les derniers loisirs d'un septuagénaire érudit qui se déride et se fait de fête. Quel danger pouvait-il désormais courir, ici, à défiler le chapelet des mille anecdotes scientifiques recueillies au cours de ses grands travaux, là, à égrener remarques, notules et cavillations au cours de la lecture du prolixe et indigeste Du

Pin? L'histoire de l'Église ne devait cependant pas lui ménager meilleure fortune que l'exégèse ou la théologie : on n'a, pour s'en convaincre, qu'à lire la *Défense de la Tradition et des Saints Pères*. Il est vrai qu'en 1743, quand parut cet ouvrage doublement posthume, Bossuet était mort depuis trente ans environ. Mais telle était la vigueur du réquisitoire, resté d'ailleurs forcément sans réponse, que la mémoire de l'accusé devait en subir une atteinte pour jamais irréparable. Ce qu'aucune censure, portée du vivant de l'exégète, contre ses plus hardis ouvrages n'avait pu faire, la *Défense de la Tradition*, en dénonçant après coup les premiers essais de l'histoire du dogme, réussit sans bruit, sans protestation à l'accomplir. Aussi bien entre l'éloquence de Bossuet et toute la critique de R. Simon, la victoire devant le grand public ne pouvait être un instant douteuse.

Aussi, quand il ne se distinguerait pas par les plus éminentes qualités de style, le dernier écrit de Bossuet mériterait de sortir de l'oubli où dorment tant d'œuvres de controverse théologique : l'histoire religieuse doit un regard au moins rapide à l'œuvre qui a su attacher au nom de R. Simon, à ses travaux, sinon même à la science qu'il a fondée, une suspicion si persistante. On ne saurait du reste mieux conclure une étude sur l'entreprise scientifique du grand exégète qu'en mettant en regard les écrits de la vieillesse des deux combattants. Ce ne sont pas seulement comme leurs testaments intellectuels. On y trouve le genre d'intérêt qu'on a plus d'une fois signalé dans les ouvrages faits par des vieillards. On y goûte, selon le mot de Joubert, toute l'originalité des caractères, et nulle part, semble-t-il, le théologien et le critique ne se sont plus complètement décelés que dans leurs dernières paroles, et, si l'on peut dire, dans leur dernier geste. Ajoutons qu'à étudier les travaux historiques de R. Simon concurremment avec l'acte d'accusation qu'en

a dressé Bossuet, nous aurons l'avantage d'en mieux pénétrer la portée : la meilleure manière de comprendre les idées du grand critique, c'est de les soumettre elles-mêmes perpétuellement à la critique, et ce qu'il a pensé de la méthode théologique, de la valeur relative des organes de la tradition, de la transformation des idées et des institutions historiques, il n'eût pu souhaiter qu'on l'étudiât mieux que par une perpétuelle comparaison avec les principes de son illustre adversaire.

I

Les procédés de discussion théologique sont en général d'une inépuisable variété. « Les théologiens ont réponse à tout », dit-on souvent des ouvrages de polémique religieuse que nous a laissés ce double moyen âge qui s'étend avant et après la Réforme. Mais de qui est-ce plus vrai que de celui que les Sorbonnistes déclaraient tout d'une voix « le plus grand théologien de l'époque » ? Non seulement rien n'arrête Bossuet, rien ne le prend au dépourvu, mais la souplesse de ses attaques n'a d'égale que la fertilité de ses moyens de défense. C'est un exemple sans prix dans l'histoire de la dialectique humaine, et il ne faut pas regretter les longs siècles de scolastique qui ont préparé l'éclosion finale de ce génie de l'argumentation. Ce n'est pas cependant que ses procédés logiques si variés ne se réduisent à quelques types bien définis. L'auteur de la *Défense de la Tradition* a beau déployer une admirable abondance de ressources démonstratives : il n'est pas impossible de les ranger sous quelques rubriques de nombre restreint. Quelques pages des *Analytiques* ont suffi à classer tout le travail de l'imagination dialectique en Grèce, depuis Gorgias jusqu'à Platon. Peut-être le dernier écrit de Bossuet ne se laisserait-il pas réduire en catégories moins distinctes ni moins instructives.

R. Simon, dans son *Histoire critique des Commentateurs*[1] et, depuis, dans ses miscellanées historiques, avait noté la remarquable interprétation donnée dans les premiers siècles de l'Église au célèbre verset de saint Jean : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez point la vie en vous ». Saint Augustin, d'accord avec nombre de Pères, en avait déduit, d'après R. Simon, la nécessité de donner la communion aux petits enfants, et bientôt, cet usage n'était pas devenu moins général que celui du baptême : témoignage assez curieux, remarquait R. Simon, de la liberté qu'a toujours eue l'Église de modifier ses propres règles au cours des temps. Mais que la tradition ait pu varier sur un point de cette importance, c'est ce que Bossuet ne saurait admettre un seul moment. On lui oppose des textes précis : il s'agit de les interpréter. Saint Augustin, dit-on, affirme que les enfants doivent recevoir l'Eucharistie : c'est une simple manière d'affirmer qu'ils doivent recevoir le baptême, car les théologiens assurent que par le baptême ils deviennent « membres mystiques du corps de J.-C., et qu'ainsi ils participent sur quelque manière au Sacrement de l'Eucharistie[2] ». R. Simon, qui avait déjà lu cette ingénieuse interprétation des textes dans le théologien Tolet, n'avait pas craint de la traiter de chicane et de subtilité. Mais quoi ! Bossuet cite, depuis saint Fulgence jusqu'à Bellarmin, tant d'autorités en faveur de cette méthode d'argumentation qu'il faut bien reconnaître avec lui qu'elle est de tout temps constitutive de la théologie.

Le procédé de la distinction n'est pas moins fondamental dans les discussions théologiques que la ressource si expédiente de l'interprétation. La *Défense* en fournit des exemples également topiques. R. Simon avait observé que les premiers siècles de l'Église ne semblaient pas

1. P. 287.
2. *Défense de la Tradition et des saints Pères*, I, I, 14.

avoir connu, au moins sous la forme rigoureuse et précise que lui a donnée saint Augustin, la doctrine du péché originel, et il avait cité nombre de passages des Pères grecs qui semblent attester une certaine indétermination du dogme en cette importante matière [1]. Telle est, sans parler des textes nombreux de Clément d'Alexandrie, de Grégoire de Nazianze et de Grégoire de Nysse, la déclaration si formelle, semble-t-il, de saint Jean Chrysostome : « Nous baptisons les enfants, quoiqu'ils n'aient point de péchés ». Bossuet, qui ne peut admettre entre deux aussi grands docteurs qu'Augustin et Chrysostome, la moindre divergence, non seulement de vues, mais d'expressions, se tire le plus aisément du monde de cette difficulté à l'aide d'une distinction, empruntée d'ailleurs à saint Augustin lui-même : « Saint Chrysostome prétend que les enfants n'ont point de péchés, c'est-à-dire propres, et c'est pourquoi nous les appelons innocents, au sens où saint Paul a dit de Jacob et d'Esaü qu'ils n'avaient fait ni bien ni mal, et non au sens où il a dit qu'on est pécheur dans un seul, par le péché d'autrui » [2]. Et Bossuet, estimant cette distinction de la dernière évidence, conclut victorieusement contre Simon que « c'est vouloir embrouiller la chose la plus claire du monde que de chercher ici de l'embarras [2] ». Procédé lumineux en effet, que les Pères grecs ont pu trop négliger ; mais dont les théologiens à partir de saint Augustin n'oublieront plus la précieuse ressource.

Mais pas n'est besoin d'introduire de distinctions dans les textes souvent trop peu explicites des premiers âges. Il suffit de les lire simplement à la clarté des idées nouvelles, et il n'est pas une seule des obscurités de l'ancienne tradition que la seule évidence ne réussisse à

1. *Histoire Critique des Commentateurs de N. T.*, ch. X à XIV.
2. *Défense*, II, IX, 3.

démêler. Dans ses travaux sur le Nouveau Testament, R. Simon avait eu plus d'une fois l'occasion de noter l'indistinction primitive de certains ordres ecclésiastiques, et, plus tard, dans ses recherches sur l'histoire du dogme, il avait noté, depuis les Pères apostoliques jusqu'à saint Jérôme, la fréquente confusion des termes de *prêtre* et d'*évêque*[1]. « Cette distinction, dit saint Jérôme dans son *Commentaire sur l'épître à Tite*, n'a été introduite que depuis qu'il y eut différents partis, qui donnèrent occasion à établir d'entre les prêtres un chef qui fût au-dessus d'eux, au lieu qu'ils gouvernaient auparavant tous ensemble les Églises. » Bossuet n'est pas de ceux qui pensent que, pour établir des faits, l'appel au bon sens est de peu d'usage. « Tous les écoliers, dit-il, savent par cœur ce passage de saint Jérôme, et on évite de le proposer sur les bancs tant il est commun. » Ce passage « si trivial, ajoute-t-il même, n'a mérité de trouver sa place dans le curieux ouvrage de M. Simon qu'à cause que les protestants s'en sont appuyés contre l'Église »[2]. Le moyen en effet de ne pas découvrir le présent dans le passé, quand on l'étudie avec l'idée bien arrêtée qu'il le contient tout entier? et avec quelle facilité les écoliers, en particulier, ne retrouveront-ils pas au moindre mot, même dans les textes les plus énigmatiques, les institutions actuelles, les seules qu'il leur ait jamais été donné de connaître? L'histoire ainsi étudiée ne saurait, on le voit, causer le moindre embarras au théologien : les témoignages contraires à l'une quelconque de ses thèses sont soumis au simple sens commun et les faits anciens, interprétés à la lumière des institutions présentes, viennent docilement se ranger sous les partitions logiques de ses démonstrations.

1. *N. T. de Trévoux*, note sur *Actes*, 20, 28, et *Hist. Crit. des Commentateurs*, p. 234, sq.
2. *Défense*, I, IV, 1.

On voit avec quelle aisance Bossuet tranche par un appel à l'évidence un point d'histoire des plus litigieux que l'on connaisse : il ne lui paraît pas moins légitime de décider par un appel à l'autorité une question de pure philologie ou, si l'on veut, de simple exégèse grammaticale. Rien n'est plus connu que le passage où saint Paul met en parallèle dans l'*Épître aux Romains* (V, 12) le développement du Péché qui vient de l'homme et le développement de la Justice qui vient de Dieu : « Par un seul homme, dit-il, le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, et ainsi, la mort a passé sur tous les hommes » — ἐφ᾽ᾧ πάντες ἥμαρτον, *in quo omnes peccaverunt*, traduit la Vulgate. Faut-il, avec saint Augustin, qui se refère à la seule Vulgate, entendre ici : « en qui tous ont péché ? » Ou doit-on, avec Théodoret qui ne connaît que l'original, comprendre : « parce que tous ont péché ? » R. Simon, remarquant que la plupart des Pères grecs ont commenté ce texte sans y faire la moindre allusion au péché originel, et s'en rapportant d'ailleurs, comme Photius et Érasme l'ont fait avant lui, à la simple grammaire pour l'intelligence d'une locution si familière, ne craint pas de se ranger du côté de Théodoret, et se refuse à voir ici le *péché commis en Adam*, selon l'expression chère aux augustiniens[1]. L'indignation de Bossuet en présence d'une pareille audace ne se peut décrire : il faut lire les douze chapitres où, d'un ton de scandale à la fois et de triomphe, il oppose à « l'ignorant écrivain, à l'homme de mauvaise foi », l'autorité de tous les excellents théologiens de l'École, celle de quatre conciles, dont l'un œcuménique, celle enfin de l'Église catholique tout entière et du Saint-Esprit qui a visiblement parlé par la bouche de saint Augustin[2] ? On sait du reste qu'aux yeux

1. *Commentateurs*, p. 661.
2. *Défense*, II, VII, 12.

de Bossuet, il n'y a de tradition valable que celle qui est conforme à la doctrine de l'adversaire de Pélage. Mais qui n'admirerait l'art avec lequel il s'empare d'une question qu'on avait à dessein laissée exclusivement sur le terrain de la philologie et la soumet à la seule décision des théologiens ? Qui ne s'étonnerait surtout de son intrépidité à faire dépendre la doctrine catholique d'un contresens et à vouloir revendiquer pour les traducteurs et commentateurs de l'Église jusqu'à l'infaillibilité du solécisme ?

Mais il est un procédé de discussion que Bossuet prise encore bien davantage et qu'avant de s'en servir pour son propre compte il avait vivement recommandé dans l'un des plus remarquables chapitres de sa *Logique* : « C'est une belle manière de prouver la vérité, que de marquer les inconvénients où tombent ceux qui la nient[1]. » Cet argument « qui jette dans l'inconvénient », comme il dit encore, cette *deductio ad incommodum*, ce sera son arme favorite contre l'œuvre du critique. R. Simon, parlant en pur historien de certaines vicissitudes de la tradition, montre-t-il par exemple que les doctrines trinitaires n'ont pas eu toujours la précision et la fixité que le long travail de la théologie leur a depuis assurées ? Il poursuit un dessein pernicieux à l'Église, et ses écrits, contraires au bon esprit et à l'édification, sont suffisamment réfutés par l'indifférence religieuse qui en est la conséquence[2]. Cherche-t-il, en érudit curieux et fureteur, à reconstituer certains systèmes peu connus, comme par exemple la doctrine si célèbre à la fois et si mal éclaircie de l'hérétique Michel Servet[3] ? Bossuet demande victorieusement au critique quel fruit les lecteurs pourront tirer de la connaissance des arguments de cet impie, et

1. *Logique*, III, 14.
2. *Défense*, I, II, 17.
3. *Commentateurs*, p. 822.

s'indigne de le voir rendre inutile « le seul bien que Calvin eût fait, qui était la suppression des ouvrages de cet hérésiarque [1] ». Ailleurs, R. Simon, en spirituel émule d'Érasme, nous conte-t-il en passant sur la foi du docteur d'Expense, les propos de ce gentilhomme romain « qui disait souvent que ses compatriotes avaient un grand éloignement de la théologie de peur de devenir hérétiques, et qu'ils s'appliquaient seulement au droit pour s'ouvrir un chemin dans la Rote et parvenir aux plus hautes dignités de l'Église [2] » ? Bossuet se récrie sur cette « sanglante et insolente satire » qui enveloppe dans un même sarcasme Rome et la théologie, la religion et l'Église [3]. Et il faut bien avouer qu'en toutes ces analyses d'anciens auteurs, en tous ces dépouillements de vieux textes, le critique s'est moins préoccupé d'édifier ses lecteurs que de les instruire, et que le seul genre de piété dont témoignent ses recherches c'est celui qu'inspire à un historien scrupuleux la vérité des faits. Il faut avouer encore qu'il parle des dogmes avec une certaine « simplicité », disons même, une certaine familiarité qui semble à Bossuet dépouiller la religion de ce qu'elle a de plus auguste, et qu'on ne trouve jamais dans ses écrits « cette sublime théologie qui nous élève au-dessus des sens et nous introduit plus avant dans le cellier de l'Époux [4] ». Reconnaissons même que le moqueur n'eût pas accueilli pareille critique sans un sourire, mais ajoutons tout de suite à sa décharge que, des deux méthodes en présence ce n'était pas la sienne qui lui paraissait la plus nuisible aux intérêts bien entendus de l'Église. Et qui donc osera dire que l'événement ne lui a pas donné raison ?

1. *Défense*, I, III, 3.
2. *Commentateurs*, p. 593.
3. *Défense*, I, III, 18.
4. *Défense*, I, III, 15.

Quand Voltaire et les encyclopédistes lanceront contre l'Église ces mille pamphlets insolents ou perfides dont les traces ne sont pas aussi complètement effacées qu'on se l'imagine, à quelle conception du christianisme iront-ils s'attaquer? Ce qu'ils croiront pouvoir aisément couvrir de sarcasmes et de ridicule sera-ce l'idée d'une tradition religieuse susceptible d'éclaircissements successifs et de progrès, ou le système d'une révélation absolue et complète dès le premier jour, aussi parfaite à ses débuts qu'à son achèvement? Qu'on lise l'*Essai sur les Mœurs*, ou l'*Examen* de Bolingbroke et qu'on dise si ce qu'on y trouve, mais honni et bafoué, ce n'est pas précisément le concept fondamental du *Discours sur l'Histoire Universelle*. L'idée d'une tradition absolument fixe et que l'on conçoit immobile en la proclamant immuable, Voltaire l'a précieusement empruntée à Bossuet, mais pour montrer que, juive ou chrétienne, elle n'était qu'un monotone tissu d'absurdités et d'erreurs. Et, bien loin qu'on puisse reprocher à R. Simon d'avoir fourni aux ennemis de l'Église de pareils arguments, c'est dans ses histoires critiques de la tradition religieuse qu'il faut aujourd'hui même encore en chercher la seule réfutation.

II

On vient de voir par quels procédés courants de dialectique Bossuet défend contre R. Simon l'immutabilité de la tradition. Il est cependant un argument qui mérite d'être distingué d'entre les autres, tant il a d'importance dans la pensée du théologien, tant il reparaît avec insistance à presque toutes les pages de la *Défense de la Tradition et des Saints Pères* : si les idées religieuses ont aux yeux de Bossuet une constante fixité, c'est en effet que leur

diversité apparente se réduit à une unité réelle et profonde dans la doctrine et l'œuvre de saint Augustin. La tradition, quels qu'en soient les organes, a toujours une valeur absolue; mais le Père de l'Église d'Afrique en est la plus pleine expression, et c'est en lui qu'elle prend en quelque manière conscience de son unité indéfectible et immuable. Opposer à R. Simon un témoignage théologique d'une telle valeur, c'est, on le comprend, ruiner par la base sa conception tout historique de l'enseignement des Pères et sa théorie de l'exégèse toujours relative des interprètes.

Certes, ce n'est pas R. Simon qui, dans une argumentation théologique, eût, comme tel moliniste de son temps, lancé, à la face des augustiniens scandalisés, ce *Transeat Augustinus*, la plus dédaigneuse et la plus cinglante des impertinences scolastiques. Il n'eût pas même, comme son ami le Père de la Chaise, pris sur lui de faire passer pour un auteur dangereux le plus considérable des Pères de l'Église. Il laissait aux uns d'en faire fi, aux autres de s'en alarmer, et se contentait, en scrupuleux érudit qu'il fut toujours, de noter les lacunes de son génie ou pour mieux dire de son savoir. Là-dessus à la vérité il ne tarissait pas. Comment en effet un Docteur aussi vanté avait-il pu en mille endroits se montrer si mal instruit de cette Tradition religieuse qu'il prétendait défendre ? Assez au courant des ouvrages de l'antiquité profane, et encore à la condition qu'ils fussent en latin, comment un professeur de rhétorique si estimé s'était-il donné le tort impardonnable d'ignorer, en même temps que la langue grecque, à peu près toute la littérature chrétienne des quatre premiers siècles? Et qu'on ne vînt pas dire que, grâce à son génie théologique, il avait pu reconstituer tout le travail des grands spéculatifs de l'Église d'Orient, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Jean Chrysostome : comme si rien pouvait racheter chez

un théologien l'ignorance absolue des premiers monuments historiques de la tradition chrétienne, alors si nombreux encore et si précieux à aborder directement ! Sa sublime théologie, il l'avait en somme tirée de lui-même ; mais est-ce un théologien, est-ce un poète, qu'on a le droit de louer de ne connaître que son âme ?

Et le fait est que ce que nous reconnaissons aujourd'hui, avec R. Simon, dans l'œuvre de saint Augustin, c'est d'abord et par-dessus tout saint Augustin lui-même. Romain d'Afrique, il ne faut pas s'attendre à le voir bannir de sa théologie les subtiles antithèses, ni les paradoxes véhéments, et la Cité de Dieu n'est pas plus étroitement fermée à l'immense majorité des enfants d'Adam que la Cité antique, fondée sur la prédestination de la naissance, n'est fermée aux étrangers et aux esclaves : *humanum paucis vivit genus*. Gagné de bonne heure à l'apparente simplicité des doctrines manichéennes, il restera toute sa vie sous l'influence du pessimisme métaphysique qui gît au fond de ce système, et jamais la conception orientale de la nécessité et de l'éternité du mal n'aura un plus zélé défenseur que cet évêque. Curieux de science et de médecine entendues à la manière de l'antiquité, il apprendra à l'école des physiologistes de son temps, que l'âme se transmet avec la vie du générateur à l'engendré et, sans se prononcer absolument, il aimera à croire que du premier homme jusqu'au dernier de ses descendants elle va se multipliant à l'infini sans cesser d'être jamais identique à elle-même, et c'est ainsi que la plus matérialiste des théories scientifiques lui fournira les données fondamentales de la plus métaphysique des conceptions, celle du péché originel. Converti par une force mystérieuse qui, l'arrachant tout à coup à ses fautes et brisant son orgueil, le jeta, vaincu et désarmé, au pied de la croix, il n'opposera rien en somme au stoïcisme chrétien du moine breton Pélage que

les expériences d'un cœur fragile, l'histoire de ses intimes et inévitables défaites. Qu'on ajoute à ces événements intellectuels, aux diverses circonstances de son éducation, les faits de sa vie extérieure, et en particulier les grandes catastrophes sociales dont il a été le témoin et qui lui sont apparues comme les irrésistibles coups d'État d'une toute-puissance supérieure aux volontés humaines, et l'on aura les principaux éléments de la théologie la plus étrangère à l'idée de liberté qui fut jamais. Quant à la tradition chrétienne des premiers siècles, qu'on n'en cherche pas ici, affirme R. Simon, la moindre trace : sa doctrine, comme celle précisément des premiers fondateurs du christianisme, c'est sa vie. Plus la substance étrangère y faisait défaut, plus il y a mis de son âme, de ses nerfs, et de son sang, et qui donc le regretterait de compte fait, en songeant à tout ce qu'enveloppait de génie une si complète ignorance de tout ce qui n'était pas sa propre personnalité ?

Pour Bossuet, il en va, bien entendu, tout autrement. Saint Augustin, il ne cesse de le répéter, c'est la tradition. Ce que l'enseignement de l'Église peut avoir de plus général et de plus constant, c'est à saint Augustin, oracle impersonnel de la foi, qu'il faut le demander. *La Défense de la Tradition et des Saints Pères* n'est pour la plus grande part consacrée qu'au développement de cette thèse. Saint Augustin dit-il, par exemple, que l'humanité, depuis la faute d'Adam, est devenue masse de boue et de péché, *massa luti*, *peccati*, et qu'elle pourrait être damnée très justement si Dieu ne devait y trouver la matière de ses vases d'honneur [1] ? R. Simon cherche en vain les fondements d'une doctrine aussi terrible dans les théologiens grecs, et même dans la tradition latine [2] :

1. *Epist.* 190, *Optato*, *cap.* 3.
2. *Commentateurs*, 238, sq. 292, sq.

Bossuet emploie tout un livre à établir qu'il n'est pas possible que l'Orient ait cru tout autre chose que l'Occident et que l'Occident n'a pas pu croire autre chose que l'évêque d'Hippone [1]. Saint Augustin prononce-t-il encore, au grand étonnement de R. Simon, qu'il y a un nombre fixe de prédestinés, *certus numerus prædestinatorum*, et parle-t-il de l'*immobilité de la prédestination*, indépendante de toute volonté humaine [2] ? Bossuet estime que le fait indéniable de la damnation des enfants morts sans baptême suffit à montrer sur ce point l'accord de saint Augustin avec toute la tradition [3]. L'évêque d'Hippone s'efforce-t-il de tourner par toute espèce de subtilités ce passage bien connu que « Dieu veut sauver tous les hommes », disant par exemple qu'il s'agit de *tous* ceux que Dieu a prédestinés [4]? Bossuet fait assaut de dialectique avec son Docteur préféré pour montrer qu'il n'y a rien là qui ne soit conforme à l'enseignement général [5]. Et qu'on ne lui objecte pas que saint Augustin ignorait le grec. Certes, il pouvait s'en passer : « Saint Augustin, dit-il quelque part, sans hébreu et avec assez peu de grec, est devenu le plus grand théologien de l'Occident [6]. » Aussi bien, la connaissance des sources et le raisonnement théologique ne sont-elles pas choses fort différentes?

Mais que R. Simon ne s'imagine pas profiter d'un tel aveu, et qu'il n'aille pas s'aviser de relever des contresens dans les commentaires exégétiques de saint Augustin. Si le Docteur de la grâce a lui-même avoué son ignorance, Bossuet n'hésitera pas à démontrer contre lui-même qu'il savait parfaitement les langues sacrées et

1. *Défense*, II, v.
2. *Epist. ad Vital.*, 5.
3. *Défense*, II, ix, 21.
4. *Epist. ad Vital.*, 6; *de Corr. et gr.*, 14, 44.
5. *Défense*, II, xiii, 9 sq.
6. *Ibid.*, I, iv, 18; cf. 1e *Instruct. sur la Version de Trévoux*, remarque particulière, 7.

qu'il en a tiré tout le parti possible contre les pélagiens. Il faut là-dessus l'entendre en effet admirer avec quelle exactitude philologique saint Augustin a su distinguer πολλούς de πλείστους, et confondre ainsi Julien, le disciple de Pélage. Mieux encore, le docteur de la grâce a montré avec une précision admirable que les *perizomata* dont se couvrirent nos premiers parents n'étaient point, d'après l'étymologie, des vêtements quelconques, mais des ceintures dont l'usage très spécial entraînait les conséquences dogmatiques les plus considérables [1]. Quand Bossuet ajoute, sur la foi du même Père, que le mot *pathos* désigne très justement dans saint Paul la concupiscence, parce qu'il signifie en grec « une maladie habituelle, c'est-à-dire le plus mauvais genre de maladie », il semble bien révéler lui-même à sa manière qu'on peut être fort grand théologien sans être un philologue bien renseigné. Mais qu'importe en définitive si là où saint Augustin n'eut pas assez de savoir pour connaître toutes les doctrines traditionnelles, il eût assez de génie pour les deviner ! C'est là sa gloire, selon Bossuet ; par étude ou par divination, il s'est assimilé à ce point le système chrétien, qu'il le représente et en quelque manière le personnifie. Saint Augustin, en un mot, ce n'est pas un organe, même le plus autorisé, de la tradition, c'est la tradition elle-même, dans ce qu'elle a de plus impersonnel et de plus abstrait.

Que les défenseurs du molinisme aient été fort loin de souscrire à ces conclusions, c'est ce qui n'étonnera personne. De ce côté, en dépit de Bossuet, la théorie augustinienne de la grâce continua à garder la valeur que peut conférer à une théorie l'autorité d'un aussi grand docteur : or, s'il n'en faut pas plus pour asseoir une *probabilité* morale, tout le monde sait bien que ce n'est pas assez pour fonder une doctrine théologique. Mais du côté

1. *Défense*, II, VII, 5.

opposé, Bossuet, chose surprenante, rencontra une opposition encore plus formelle. C'était en effet une idée chère à Jansénius et à ses disciples que le mérite incomparable de saint Augustin n'était pas d'avoir suivi la tradition, mais de l'avoir hardiment négligée pour retrouver le pur esprit de l'Écriture. « Augustin, disait l'auteur de l'*Augustinus*, est le premier qui, s'attachant à l'Écriture, sans considérer la Tradition, ait renversé par la force de ses raisons le fondement de l'hérésie arienne [1]. » C'est précisément le contre-pied de la thèse de Bossuet. Et ainsi la *Défense*, en prétendant concilier saint Augustin avec la Tradition, se trouvait avoir contre elle les théologiens de tout bord. Esprit de juste milieu, ce n'était pas la première fois que Bossuet échouait dans la difficile entreprise de faire accepter à tous ses thèses de tiers-parti. Il est du moins une tâche où il devait réussir, et ce n'était peut-être pas la moins importante à ses yeux, celle d'inspirer à tous les partis théologiques une commune défiance pour l'historien de leurs systèmes. Si l'accord devait jamais s'établir, R. Simon en ferait les frais : ce ne fut pas en effet le moins clair résultat de son ouvrage.

III

Il est à peine besoin de signaler le dernier caractère de la méthode de discussion théologique dans Bossuet : il résulte aussi bien de tout ce qui précède. Le grand théologien s'est fait une certaine idée de cette *tradition* dont il a entrepris la défense ; il accumule, pour prouver qu'elle

1. *Critique de Du Pin*, I, 147 : « Augustinus, adversus constantem præcedentium sententiam, magno ausu, majore conscientia subnixus, scripturarum pondere et rationum gravissimarum ac textura, primus, pansis velis, in libris de Trinitate demonstravit... » Cité par R. Simon, *ibid.*

est légitime, des prodiges de dialectique, qui font de son dernier écrit, comme disait R. Simon d'après Montaigne, le triomphe de la faculté ratiocinante. Mais il n'a nulle part la pensée de se demander si ce qu'il défend sous le nom révéré de tradition correspond à ce qu'entend par là le critique qu'il combat et anathématise. On a vu qu'ils n'étaient pas plus près de se mettre d'accord sur les hommes que sur les méthodes : ils sont plus éloignés peut-être encore de s'entendre sur les choses mêmes qui font l'objet de leur débat. Bossuet fait remarquer dans sa *Logique* qu'il en est de la discussion comme d'un champ à qui la définition donne de justes bornes : il serait piquant que, selon son expression, il eût été chercher son adversaire bien loin du lieu où il l'attendait réellement.

Pour Bossuet, la Tradition, en effet, est l'enseignement actuel ou immédiatement antérieur des écoles théologiques. Ce qui la caractérise essentiellement, c'est le degré de complexité et de richesse qu'offrent toutes les notions dogmatiques, à les prendre, soit dans les définitions de tel concile récent, comme le concile de Trente, soit dans les développements de tels théologiens en crédit, comme ceux qu'il appelle « les fortes têtes de la Faculté de Paris ». A leur origine première, les concepts théologiques, encore pauvres de nuances et dépourvus de précision font-ils proprement partie de la Tradition? On peut en douter, à voir avec quelle véhémence il met en garde les lecteurs de R. Simon contre une certaine *simplicité* que l'exégète, « d'accord avec les sociniens », veut, dit-il, mettre à la mode [1]. En tout cas, ces obscurs rudiments de la tradition restent habituellement hors de son regard : il ne connaît les théories théologiques qu'à leur état de complet développement, et à nulle époque il ne conçoit le dogme religieux que comme un système lié et

1. *Défense*, I, III, 14.

défini en toutes ses parties, comme un cycle entièrement et à jamais fermé.

Ce que cette théorie soutenait de rapports intimes et nécessaires avec l'*Histoire des Variations*, il n'est personne qui ne l'aperçoive au premier coup d'œil. Le polémiste qui avait si adroitement triomphé contre les protestants des vicissitudes de leurs symboles et des discords de leurs théologiens ne pouvait, de gaîté de cœur, voir R. Simon signaler les fluctuations incessantes de la théologie traditionnelle. Ce n'était pas seulement l'honneur du controversiste qui se trouvait engagé ; c'étaient plus encore les intérêts de la cause même qu'il avait si passionnément servie, en consacrant près de cinquante ans de sa vie à la réfutation du protestantisme. L'adversaire de son œuvre la plus chère, ce n'était en définitive, ni Claude, ni Jurieu, ni Basnage, ni enfin aucun des protestants qu'il avait combattus et qu'il pouvait se flatter d'avoir réduits au silence, c'était un religieux catholique, Richard Simon, dont il croyait, trente ans plus tôt, avoir étouffé en germe le système si redoutable. On conçoit de quelle ardeur Bossuet s'est porté à la défense des principes essentiels sur lesquels reposait tout son plan de controverse. Si l'on ajoute que rien n'est en général favorable à l'éloquence et ne sourit aux génies orateurs comme les grands partis-pris d'une doctrine très hardiment tranchée, on devinera tout ce qu'a pu éveiller, même chez l'écrivain septuagénaire, de passion, de vivacité et de flamme la cause toujours si âprement défendue de l'immutabilité de la tradition.

Sera-t-il permis d'ajouter que l'activité théologique de Bossuet n'a pas été sans se ressentir de cette conception particulière de l'enseignement doctrinal dans l'Église ? Du moment que la Tradition se présente au théologien comme un total fixe de vérités, ou si l'on veut, comme un bloc de contour défini et de masse immobile, le moyen qu'une

initiative dogmatique originale ne paraisse pas la plus chimérique des entreprises? Aussi d'autres docteurs ont pu introduire dans l'enseignement traditionnel telle théorie religieuse qui porte leur empreinte propre; saint Athanase a pu frapper d'une effigie à jamais reconnaissable les spéculations trinitaires; saint Cyprien a pu mettre quelque chose de son génie théologique dans le chapitre de l'organisation de l'Église; saint Augustin a gravé d'une marque si personnelle les théories de la grâce et du péché originel, qu'on l'y retrouve tout entier. Quant à Bossuet, il faut bien avouer qu'on cherche vainement sa part dans l'immense travail de la pensée religieuse : la théologie n'a pas plus que la philosophie de chapitre à inscrire sous son nom. Et c'est pourquoi des littérateurs, comme La Bruyère, pourront bien le saluer du titre de Père de l'Église : l'hommage n'a rien de trop flatteur quand on songe à tant de merveilles de style qui laissent bien loin derrière elles les plus belles inspirations de l'ancienne éloquence religieuse. Il paraît cependant douteux que les historiens de la théologie le ratifient jamais. R. Simon en particulier n'eût pas hésité à trouver que si pareil hommage ne faisait que peu d'honneur à l'orateur et à l'écrivain, il en faisait infiniment trop au docteur et au controversiste.

L'historien des *Commentateurs*, comme on le voit, se rendait un compte assez exact de la conception que Bossuet s'était formée de la Tradition. Il n'est peut-être pas aussi sûr que Bossuet ait embrassé dans toute leur étendue les idées si nouvelles que l'étude des Pères et des exégètes avait inspirées au philologue-historien. Pour celui-ci, en effet, la Tradition forme un ensemble de doctrines singulièrement vaste et diversifié : l'enseignement actuel y rentre assurément, avec toutes ses définitions et ses précisions nouvelles, avec ses théories élaborées, limées et arrondies par des générations d'habiles théologiens; mais ce qu'il faut y chercher

surtout, c'est l'enseignement primitif avec ses manques, ses à-coups et ses heurts, ce sont les doctrines accréditées jadis et depuis tombées dans l'oubli, les ébauches premières plus ou moins heureuses, plus ou moins susceptibles de vitalité, les malformations et les déformations accidentelles si instructives par leurs irrégularités mêmes, enfin tout ce qu'a pu produire au cours des siècles le travail infatigable de la pensée religieuse toujours en éveil et en voie de production. C'est dans ce monde quelque peu chaotique et confus des premiers âges théologiques que fréquentait avec prédilection la curiosité de l'ingénieux chercheur ; on conçoit aisément que la belle imagination oratoire de Bossuet, si éprise d'ordonnance et de perfection, y ait habité avec moins de complaisance, si même elle daigna jamais l'explorer.

R. Simon, qui n'avait jamais eu le goût de l'alignement théologique, avait, en 1684, composé sur l'*Origine et le progrès des revenus ecclésiastiques* un petit livre farci des contrastes historiques les plus piquants. De l'église de Jérusalem, vivant misérablement de collectes et d'aumônes comme les plus pauvres des synagogues, il conduisait le lecteur jusqu'à cette Église du XVIIe siècle, où le roi d'Espagne se trouvait être, après le pape, le plus haut prélat de la chrétienté, le supérieur légal du plus grand nombre de couvents, le bénéficiaire le mieux pourvu de canonicats, de prieurés et de prébendes. De saint Augustin, refusant d'accepter des héritages ou d'acheter des terres pour son église, on passait à Richard Ier réunissant les évêques de son royaume pour leur exposer en pleurant qu'il n'avait plus aucune ressource en propre et que tous les biens de son royaume étaient tombés aux mains des Moines blancs, des Moines noirs et des chanoines de tous les ordres. Après avoir commenté les lettres si curieuses de saint Jérôme contre les clercs vagabonds et quémandeurs, il en venait à ces non moins surprenants cartulaires du

moyen âge où les biens du monastère sont divisés en deux sections : les propriétés légitimes et les biens mal acquis. Ce que R. Simon avait fait pour l'histoire des institutions, il aurait pu le faire tout aussi bien pour l'histoire des idées. Il préféra, pour nombre de raisons qu'on devine, laisser les matériaux de ce nouveau livre épars dans ses Lettres critiques et ses notules de bibliothécaire. Mais on découvre aisément les grandes lignes, très souples et très fuyantes, du tableau historique qu'il aurait pu tracer : là où d'autres ne voyaient qu'uniformité et fixité absolues, il nous en a dit assez pour nous suggérer quelles transformations profondes pourraient à ses yeux se concilier avec l'unité générale du développement chrétien. Son *Histoire des Commentateurs* n'avait pas été sans atteindre quelques-unes des grandes réputations acquises, comme il disait, dans la nation scolastique : il ne voulut pas porter le dernier coup aux idées qu'elle représentait, et l'histoire de l'origine et du progrès de la théologie alla rejoindre tant d'autres projets que la théologie elle-même ne lui avait pas permis d'exécuter.

Retiré de sa cure de Bolleville, où il s'était réfugié après sa sortie de l'Oratoire, il avait fini, après quelques séjours intermittents à Rome et à Paris, par se fixer à Dieppe, sa ville natale. Il y vivait dans la solitude et le travail, ajoutant chaque jour à l'énorme amas de ses observations sur la Bible et l'histoire de l'Église. Un jour, il fut à l'improviste mandé par l'Intendant du Roi, qui, sur un rapport des Pères Jésuites, crut devoir s'informer du but de ses recherches et de l'état de ses manuscrits. Troublé, inquiet, redoutant qu'après sa mort on ne s'emparât de ces papiers pour en faire un usage contraire à ses vues, il ne fut pas plus tôt rentré chez lui que, remplissant plusieurs tonneaux de notes et d'écrits de tout genre, il alla les brûler hors des portes de la ville [1]. Le regret,

1. Bruzen de la Martinière, *Vie de R. Simon*, en tête des *Lettres*

l'agitation, la crainte, mille sentiments que son heureuse et calme nature n'avait jamais connus, lui causèrent bientôt une fièvre violente, dont il prévit sur-le-champ les suites. Il reçut les derniers sacrements et mourut en avril 1712, à l'âge de soixante-quatorze ans. Par sa manière de vivre, aussi bien que par la tournure habituelle de ses idées, il paraissait déjà même à ses contemporains un homme antique. On le loue aujourd'hui de la nouveauté de ses idées. Il eût préféré pour son compte la louange qu'Eusèbe de Césarée donnait au vieil historien Hégésippe, quand il l'appelait un homme ancien, ἀρχαῖος ἀνήρ. Il était en effet, lui aussi, un homme d'autrefois, un homme d'avant le concile de Trente, d'avant la scolastique, peut-être même d'avant la théologie, quoiqu'il la connût assez bien. Il avait la coquetterie peu ordinaire de remonter par-delà bien des choses déjà respectablement âgées. Il est vrai, comme l'étude prochaine essayera de le montrer, que ce n'est pas toujours, au regard de la postérité, une raison pour avoir moins d'avenir, ni même pour paraître moins jeune.

choisies. Il était, dit par manière de conclusion, son biographe et parent, d'humeur gaie et de mœurs simples. Sa plus grande dépense était en port de lettres qu'il ne ménageait pas pour se tenir en correspondance avec tous les savants et recevoir d'eux force renseignements et nouvelles.

NOTES SUR LA GENÈSE

VI

LE SACRIFICE D'ISAAC (*Gen.* XXII, 1-19).

L'historien jéhoviste a fait ressortir la foi d'Abraham, lorsque le patriarche croit à la parole de Iahvé qui lui promet un fils (*Gen.*, XV, 4, 6). L'élohiste donne de cette foi un exemple beaucoup plus frappant encore, lorsqu'il fait voir Abraham tout prêt à immoler, sur l'ordre de Dieu, le fils par qui Dieu lui-même s'était engagé à perpétuer sa race (XXI, 12).

Abraham était aux environs de Beersabée quand Dieu lui apparut pendant la nuit, comme dans la vision où une postérité aussi nombreuse que les étoiles lui avait été promise (*Gen.*, XV, 1, 5), lui ordonnant de se rendre au *pays de Moria*, pour sacrifier Isaac en holocauste sur la montagne qui lui serait indiquée. Le nom de Moria est à bon droit suspect aux critiques. Autant il paraît certain que ce nom désigne la colline du temple, bien qu'elle n'ait d'ailleurs jamais été connue sous ce nom dans les temps anciens, autant il est incontestable que cette indication n'a pas été donnée par l'historien primitif. Moria n'est pas un pays, mais un endroit très déterminé. Dieu envoie Abraham dans une contrée où il y a sans doute plusieurs montagnes et plusieurs lieux de culte parmi lesquels sera choisi celui où doit se faire le sacrifice. On ne s'attend pas non plus à ce que l'auteur ephraïmite place de préférence à Jérusalem un acte aussi solennel. Les Samaritains prétendaient que le sacrifice avait eu lieu sur le Garizim ; mais ils sont intéressés dans la question. Les Juifs ne le

sont pas moins en soutenant qu'Abraham est venu immoler Isaac à l'endroit où devait plus tard s'élever le temple de Salomon. On peut croire que la lecture המריה est sortie de la lecture primitive par une altération volontaire qui n'était pas la substitution d'un nom connu à un autre également connu.

Moria doit être, par son origine, un nom artificiel, une désignation énigmatique de la colline du temple, subtilité de lettré, qui n'a pas eu beaucoup d'écho dans la tradition postérieure[1]. Il y a des chances pour que le nom primitif n'ait pas sensiblement différé de celui-là par son orthographe. De ce chef, la lecture hypothétique de Welhausen[2] החמרים, « le pays des Hamorides », des fils de Hamor, n'est pas dépourvue de probabilité, mais c'est encore une désignation trop étroite et qui n'est pas confirmée par le langage ordinaire de l'élohiste. La conjecture de Bacon[3], הנגב, « le pays du midi », est d'autant plus invraisemblable qu'Abraham est tout près de cette région et qu'il ne lui faut pas trois jours pour s'y rendre. Celle de Dillmann[4] האמרי, « le pays de l'Amorrhéen », est si vraisemblable que l'on peut presque la regarder comme certaine. E désigne constamment sous le nom d'Amorrhéens les anciens habitants du plateau central de la Palestine, et il est certain que Dieu envoie Abraham de ce côté. La ressemblance des mots האמרי et המריה est assez grande pour que la substitution de celui-ci à celui-là ait été facilitée à un rédacteur de bonne volonté. Dans un passage des Nombres (XIII, 29), E mentionne le Jébusite à côté de l'Émorite ou Amorrhéen. Mais on peut être sûr que s'il

1. Le nom de Moria se retrouve seulement dans II CHRON., III, 1, pour désigner la montagne du temple, et l'auteur semble imiter la Genèse, en faisant allusion aux *apparitions de Iahvé* à David.

2. *Composition des Hexateuchs*, 21.

3. *Genesis*, 141.

4. *Genesis*, 287.

avait parlé ici du Jébusite, les scribes hiérosolymitains se seraient bien gardés de changer la lecture. La substitution ne s'est pas imposée sans peine. L'interprète grec n'a pas lu *Moria*, ou bien il n'a su ce que ce mot voulait dire, et il y a vu un adjectif, « haut », lisant מורה et traduisant ce mot de la même façon que dans *Gen.*, XVII, 6, où il a mis un « chêne élevé » au lieu du « chêne de Moré ». Le Pentateuque samaritain a une lecture assez semblable à celle que suppose le grec המוראה (pays de) « la vision » (?). L'ancienne version syriaque a : « le pays des Amorrhéens », mais peut-être doit-on voir là plutôt une conjecture heureuse qu'un écho direct de la leçon primitive. Du moins, les divergences de la tradition et l'embarras des anciens interprètes prouvent-ils, d'une certaine façon, l'altération du texte.

« Le lieu » (המקום) qu'Abraham aperçoit de loin, et où doit être célébré le sacrifice, n'est pas un endroit quelconque, mais un lieu sacré, comme « le lieu de Sichem », dont J a parlé plus haut (*Gen.*, XII, 6), à moins que ce ne soit précisément celui-là. La conclusion du récit élohiste a certainement été remaniée par le rédacteur. Ce n'est pas E qui a écrit, v. 14 : « Et Abraham appela cet endroit *Iahvé voit*, de sorte qu'on dit aujourd'hui : *Sur la montagne Iahvé est vu.* » Il y a eu pour le moins une substitution du nom divin Iahvé au nom d'Élohim, ou El. Ce dernier entrait certainement dans la composition du nom assigné au lieu du sacrifice. Le second élément était plutôt un substantif ou un participe qu'un verbe à un mode personnel. On a proposé de lire *El-roï*[1]. Mais El-roï est, d'après J, le nom divin qui se trouve en rapport avec le puits de Lahaï-roi, non loin de Beersabée. Abraham n'est pas allé de ce côté. Comme divers indices donnent à penser que le patriarche s'est rendu au « lieu » saint « de

1. BACON, *op. cit.*, 142.

Sichem » et que ce lieu est identifié avec l'emplacement du chêne de Moré, il est beaucoup plus naturel de supposer que l'historien éphraïmite employait ici le nom de *El-Moré*. Peu importe que מורה ne paraisse pas devoir être rattaché à la racine ראה. Il n'y a, dans cette étymologie comme dans beaucoup d'autres, qu'un jeu de mots fondé sur une assonance. Le même jeu de mots était dans l'esprit de l'historien jéhoviste lorsque, racontant l'arrivée d'Abraham à Sichem, il dit (*Gen.* XII, 7) : « Et Iahvé apparut à Abram et lui dit : « Je donnerai ce pays à ta « postérité. » Et il (Abram) bâtit là un autel à Iahvé qui lui était apparu (ליהוה הנראה אליו). Il est à peu près certain que J indiquait ensuite le nom donné au lieu de Sichem, ou au Dieu qui s'était montré à Sichem. Ce nom n'était pas *El-roï*, que J rattache à l'histoire d'Agar, mais bien plutôt *El-moré*, entendu dans le sens de « Dieu vu », comme c'était aussi le cas dans E. Mais cette explication de J aura d'abord été supprimée par le premier compilateur, afin de ne pas faire double emploi avec celle qui était rattachée dans E à la circonstance beaucoup plus solennelle du sacrifice d'Abraham. L'introduction de Moria et les autres remaniements qui ont eu pour but de ramener le sacrifice à Jérusalem ont supprimé à leur tour l'explication élohiste. On peut croire que « le chêne de Moré », qui dans le récit de J (GEN. XII, 6) fait presque double emploi avec « le lieu de Sichem », a été mentionné en cet endroit pour compenser la suppression de l'étymologie donnée par les anciens documents.

Dans le récit élohiste le nom d'*El-moré* impliquait de plus un jeu de mots sur le bélier fourni par Dieu à la place d'Isaac. Les mots אל « Dieu » et איל « bélier » se ressemblent assez pour que le narrateur ait pensé en même temps au « Dieu vu » et au « bélier de providence ». Un rapport plus intime pouvait d'ailleurs exister entre les deux étymologies dans la légende locale qui a été inter-

prétée ici par l'historien. Quoi qu'il en soit, E formulait probablement en ces termes son explication (v. 14) : « Et Abraham appela cet endroit El-moré (Dieu-vu), en sorte qu'on dit aujourd'hui : Sur la montagne, Dieu (Élohim) est vu. »

Ainsi J consacrait par une simple apparition le lieu saint de Sichem et plaçait à Hébron le sacrifice de pacte, pour consacrer la promesse de Jahvé. E plaçait à Sichem un sacrifice plus auguste et plus significatif encore, à sa manière, que celui de J, et qui, dans la pensée de l'auteur, n'entraînerait pas moins de conséquences pour l'avenir. Aussi bien le second discours de l'ange (v. 15-18), ajouté peut-être par le rédacteur qui a introduit le nom de Moria, ne fait-il que développer l'idée qui était sous-entendue dans le récit primitif.

Une particularité du texte massorétique mérite d'être signalée comme dernier signe du parti pris qu'a eu la tradition juive d'empêcher le lecteur de songer à Sichem. On lit dans l'hébreu qu'Abraham, ayant fait ses préparatifs de départ, (v. 3) « alla à l'endroit que Dieu lui avait dit ; (v. 4) le troisième jour, il leva les yeux et vit l'endroit de loin. » Ne dirait-on pas qu'on a évité de dire combien de temps le voyage avait duré, afin d'insinuer que si le patriarche n'a vu l'endroit que le troisième jour, il ne s'ensuit pas qu'il ait été trois jours en route ? Le grec fournit une leçon bien meilleure : « Il s'en alla, et *il arriva* à l'endroit que Dieu lui avait dit, le troisième jour ; et, levant les yeux, Abraham vit l'endroit de loin. » Il est bien certain que, dans la pensée de l'historien primitif, il y a trois jours de marche entre le point d'où part Abraham et son point d'arrivée. La tradition juive paraît avoir craint que cette circonstance ne favorisât les prétentions des Samaritains.

Neuilly-sur-Seine.

ALFRED LOISY.

CHRONIQUE BIBLIQUE

I. Histoire de la littérature biblique. — 1. Nous mentionnons ici les *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, de M. Jacques Thomas, recueillis et publiés par l'Institut catholique de Toulouse avec une introduction de Mgr Batiffol (Paris, Lecoffre, 1899; in-12, xxxi-349 pages). Les articles qui sont entrés dans ce recueil méritaient d'être conservés, soit pour leur valeur intrinsèque, soit à titre de documents pour l'histoire des études bibliques en France dans les dix années qui ont précédé l'encyclique du pape Léon XIII sur l'inspiration des Écritures (novembre 1893). Le morceau le plus important du recueil est un article sur l'Église et les judaïsants, dont nous reparlerons plus loin. Celui qui est intitulé « introduction à l'étude de l'hébreu » sera lu très utilement par les jeunes hébraïsants, et l'on ne saurait trop recommander aux théologiens l'article sur « la Vulgate et le concile de Trente ». La notice de Mgr Batiffol fait revivre la figure toute sympathique du jeune savant que la mort a enlevé prématurément à l'exégèse et à l'Église. « Il tend à se créer, lisons-nous dans la conclusion de cette notice, entre le *higher criticism* et son contraire, une zone de science vraie, où les esprits qui ont de la méthode, des connaissances et de la loyauté se trouveront en lieu sûr et en bonne compagnie. » Acceptons-en l'augure, quoique les prophètes de malheur soient, au dire de Jérémie, ceux qui ont le moins de chance de se tromper.

2. Les *Synopses omnium librorum sacrorum utriusque Testamenti*, du P. Cornely, S. J. (Paris, Lethielleux, 1899; in-8, viii-463 pages), contiennent une sorte d'analyse et d'histoire sommaire de la Bible, dont il est assez difficile de voir l'utilité. Sans doute l'analyse un peu développée des Livres saints peut aider à les mieux entendre, mais il faudrait qu'elle s'adaptât à un texte sans obscurités et sans défauts, ou qu'elle se complétât de notes explicatives. Le P. Cornély a seulement quelques notes, et l'on ne voit pas très bien comment de la conjonction de son livre avec la Vulgate latine pourrait jaillir beaucoup de lumière pour des lecteurs inexpérimentés. Or c'est à ce genre de lectures que s'adresse le volume des *Synopses*. Quant aux courtes introductions qui précèdent chaque livre, on s'en fera une idée par les lignes qui résument la question du Pentateuque : « Jam vero Pentateuchum totum, ultimis tamen capitibus, quae Josuae debentur (Deut., xxxi, 9-xxxiv, 12) atque glossis et forte etiam legibus nonnullis exceptis, quas explicationis aut complementi gratia a juniore scriptore inspi-

rato insertas esse multi hodie conjiciunt, a Moyse divino legato esse conscriptum, una cum antiqua synagoga, quae prima eum accepit solliciteque conservavit, Ecclesia catholica semper tenuit tenetque certis Christi Domini Apostolorumque testimoniis innixa. » Où est la tradition de la synagogue et de l'Église qui attribue à Josué, non pas les derniers versets, mais les derniers chapitres du Deutéronome ? Où sont les *multi* qui attribuent le Pentateuque à Moïse en faisant exception de *quelques* lois ? Qu'est-ce que cette synagogue qui a reçu de Moïse le Pentateuque pour le garder avec sollicitude ? Y a-t-il dans le Nouveau Testament et dans la tradition chrétienne un témoignage formel, précis, continu de l'authenticité mosaïque du Pentateuque ? Et une telle façon de présenter la question n'est-elle pas aussi dépourvue de vérité au point de vue traditionnel qu'au point de vue critique ? Le Cantique des cantiques est représenté par trois analyses mystiques : malgré cela, ou à cause de cela, le plus candide lecteur aura de la peine à y trouver ce qu'on lui montre, et à n'y pas trouver autre chose, qu'il serait infiniment plus sage de lui dire. On nous assure que le Cantique « simili modo quo parabolae Domini, proprio sensu caret. » Ce qui distingue la parabole de l'allégorie est précisément que la parabole a un sens propre, indépendant de son application morale. Le *codex Amiatinus* de la Vulgate est cité assez inutilement dans une note concernant Isaïe ; on fait observer ailleurs que la queue du chien de Tobie n'est pas signalée dans le grec, et il n'y a pas l'ombre d'un petit mot sur le verset des trois témoins célestes, dans la première Épître johannique. Le jugement sur l'Apocalypse est un peu déconcertant : « veram esse prophetiam docet Ecclesia ; quodnam autem ejus accuratum sit argumentum, controvertitur. » Le lecteur se débrouillera. Il lui reste du moins, à ce bon lecteur, dont on croit peut-être la simplicité plus grande qu'elle n'est, les notices de saint Jérôme que l'Église a retenues dans la Vulgate, et où il apprendra certaines particularités d'histoire littéraire que le P. Cornély a négligées.

3. La question synoptique est très bien posée et discutée par M. P. Wernle (*Die Synoptische Frage*; Fribourg e. B., Mohr, 1899; in-8, XII-256 pages). L'auteur commence par l'étude du troisième Évangile. La comparaison de Luc et de Marc l'induit à conclure que Luc a connu Marc et l'a pris pour base de son propre récit, en en modifiant profondément le style, en en expliquant souvent les détails, rarement en le combinant avec d'autres sources. L'exemplaire de Marc sur lequel a travaillé Luc n'avait pas de finale ; le récit se terminait, comme dans les plus anciens mss. connus, avec le v. 9 du c. XVI. Le premier Évangile n'a pas servi de source au troisième ; tous les deux dépendent de Marc pour les récits qu'ils ont en commun, et, pour les discours, d'une source qui ne s'est pas conservée. Luc s'est approprié le contenu de cette source en corrigeant le style, comme il avait fait pour Marc, en ajoutant de son propre fonds certaines indications historiques, en élaguant dans les discours mêmes ce qui ne convenait plus à son temps,

et en faisant ressortir les mérites de la pauvreté et de la bienfaisance. Il a encore utilisé d'autres sources qui lui ont fourni quantité d'anecdotes, de sentences, de paraboles ; la liberté avec laquelle ces matériaux ont été traités ne permet pas de reconstituer les documents où il les a pris. Le premier Évangile a été composé en grec, d'après Marc et la source principale des discours de Luc ; mais l'auteur a combiné le texte de Marc avec d'autres sources ; il l'a retouché pour le style, moins pourtant dans les discours que dans les récits, et il l'a souvent commenté et complété ; généralement il a mieux gardé que Luc le texte des discours qu'il a en commun avec le troisième Évangile ; il a emprunté à la tradition écrite ou orale certaines sentences et paraboles qui lui appartiennent en propre (Matth., xii, 11 ; xviii, 10 ; xix, 11-12 ; xiii, 47-50 ; xviii, 23-35 ; xx, 1-16 ; xxi, 28-32) ; les récits qui lui sont particuliers ne viennent pas de source écrite (Matth., i-ii ; xiv, 28-31 ; xxi, 14-16 ; xxvii, 3-10, 19, 24-25, 51-53, 62-66 ; xxviii, 2-4, 9-20). L'Évangile de Matthieu a été composé, comme celui de Luc, vers la fin du premier siècle. L'Évangile de Marc représente véritablement, ainsi que le dit Papias, la tradition de Pierre ; l'auteur a connu sans doute le recueil de discours qui a été mis à contribution pour Matthieu et Luc, mais il n'en dépend pas ; il doit seulement à une source écrite le discours apocalyptique du c. xiii ; on n'a pas lieu de supposer un proto-Marc ; les modifications légères que l'ouvrage a pu subir regardent la tradition du texte, non la composition du livre. Marc a écrit un peu après l'an 70, peut-être un peu avant ; son livre n'avait pas de conclusion parce qu'il a été empêché de la rédiger. Le recueil de discours qui existait avant l'Évangile de Marc avait une forme catéchétique, sans chronologie ; rien ne prouve qu'il ait été rédigé d'abord en araméen ; il s'en était fait diverses recensions grecques avant qu'il fût incorporé aux Évangiles de Matthieu et de Luc ; la première rédaction pourrait être approximativement rapportée à l'an 60. Le quatrième Évangile dépend des trois premiers ; de même l'Évangile des Hébreux ; l'Évangile de Pierre suppose les quatre Évangiles du canon. Pour l'histoire de Jésus la source principale est Marc ; pour son enseignement, le recueil de discours où ont puisé Matthieu et Luc : il n'y a pas de tradition johannique.

Telles sont les conclusions de M. Wernle, et si la forme de plusieurs est paradoxale, si quelques-unes sont peu soutenables, si d'autres auraient dû être accompagnées d'un « peut-être » ou d'un « probablement », l'ensemble de la construction, fondé sur une sérieuse étude des textes, paraît solide. La question synoptique étant un problème littéraire, M. Wernle n'est pas à blâmer de l'avoir envisagée comme telle ; mais il l'a sans doute trop isolée de l'histoire du christianisme primitif, et il n'a pas senti ni montré comment les Évangiles sont une œuvre de la tradition chrétienne en même temps que de l'activité littéraire d'un certain nombre d'individus. Il a tort de penser que telle sentence ou parabole, propre à Matthieu ou à Luc, n'a pu se

trouver dans leur source commune. Il écarte trop vite l'hypothèse, pourtant si naturelle au point de vue critique, d'une mutilation pratiquée à la fin du second Évangile pour défaut d'harmonie avec les autres, et il ne paraît pas voir ce qu'il y a de mécanique et d'artificiel, de critiquement inadmissible, dans l'idée d'un événement imprévu qui n'aurait pas laissé à Marc la faculté d'écrire les quelques lignes indispensables pour terminer convenablement son livre ; il n'a pas vu que le c. XXI de Jean contient une apparition galiléenne du Sauveur, l'apparition annoncée dans Marc, et que ce récit de pêche miraculeuse, adventice dans le quatrième Évangile, ne vient pas de Luc, où la pêche miraculeuse est aussi une pièce rapportée et combinée avec la vocation de Pierre, mais bien plus probablement d'une autre source dont dépendent à la fois Luc et Jean ; il ne reconnaît pas la signification du témoignage rendu par l'Évangile de Pierre à la tradition de Marc, et s'il a raison de dire que l'auteur du premier Évangile avait un Marc sans finale, il a quelque chance de se tromper en affirmant la même chose de Luc. Pour les récits de la passion et de la résurrection, Luc avait d'autres sources que Marc : il est trop facile de dire que Luc met à Jérusalem les apparitions du Sauveur parce que Marc ne lui fournit pas celles qu'il avait annoncées pour la Galilée. Si Luc avait écrit dans les mêmes conditions que Matthieu, il aurait fait comme lui : il aurait présenté dans un seul tableau galiléen, esquissé d'après la tradition orale, tout l'enseignement chrétien de la résurrection. Pourquoi Luc n'aurait-il pas trouvé dans une de ses sources le schéma hiérosolymitain qui encadre les origines du christianisme depuis la passion du Christ jusqu'à la descente de l'Esprit au jour de la Pentecôte ? Ce schéma exclut tout fait galiléen. On comprend aisément que Luc l'ait préféré à la tradition plus ancienne qui n'indiquait aucune apparition avant la venue des apôtres en Galilée. La mention de la pêche miraculeuse dans une combinaison qui n'est pas primitive (Luc, v, 1-11), celle d'une apparition à Pierre que l'évangéliste s'est abstenu de raconter (Luc, XXIV, 34), et dans l'apparition du Sauveur aux apôtres le trait du poisson rôti (Luc, XXIV, 42), qui figure au dernier chapitre de Jean, ont une grande signification pour la critique ; car on est tout naturellement porté à y reconnaître des débris de la tradition galiléenne, utilisés dans la mesure où l'a permis le cadre de la tradition hiérosolymitaine. La dépendance de l'Évangile de Pierre à l'égard de Luc et de Jean n'est peut-être pas aussi certaine qu'on l'admet communément. Le rôle d'Hérode n'est pas le même dans Luc et dans l'Evangile apocryphe. M. Wernle suppose bien légèrement que Luc aurait pu l'inventer. Il paraît plutôt l'avoir donné en raccourci, d'après une source qui transportait de Pilate au tétrarque de Galilée la responsabilité de la sentence rendue contre Jésus. L'Évangile de Pierre pourrait dépendre de cette source, et non de Luc. La pêche que cet apocryphe introduit aussitôt après la visite des femmes au tombeau et le départ des apôtres pour la Galilée ne dérive pas non plus de Jean, mais de la

source où a été pris le dernier chapitre du quatrième Évangile (JEAN, XXI, 1-17), c'est-à-dire de la tradition galiléenne que représentait Marc, à moins que ce ne soit de Marc lui-même. Si donc il paraît certain que Matthieu suppose un Marc sans finale, il est vrai aussi que Luc, Jean et l'Évangile de Pierre rendent un témoignage plus ou moins direct au Marc avec finale racontant une ou plusieurs apparitions galiléennes.

Il n'est guère vraisemblable que Marc ait connu le recueil de discours évangéliques et n'en ait tiré aucun parti pour la composition de son livre, en sorte qu'il dépendrait uniquement de la tradition orale, même pour les discours qu'il pouvait trouver dans le recueil, celui-ci n'étant censé contenir que les discours communs à Luc et à Matthieu qui ne sont pas dans Marc. Et si l'on admet le témoignage de Papias pour Marc, on ne doit pas le rejeter pour Matthieu. Après beaucoup d'autres, M. Wernle pense que le garant de Papias, Jean le Presbytre, a dû excuser Marc de n'avoir pas suivi dans son récit l'ordre historique, cet ordre étant, dans la pensée du Presbytre, le cadre chronologique du quatrième Évangile. Cette hypothèse est bien fragile. La chronologie de Jean n'est pas prise sur la succession historique des faits, pour que tous y retrouvent leur place, mais elle a seulement pour objet de faire valoir ceux que l'évangéliste raconte, en les reliant en un seul tableau dont l'économie serait dérangée par l'insertion de faits empruntés à la tradition synoptique. Ne l'est-elle pas, en effet, par la péricope de la femme adultère ? Que Jean le Presbytre soit ou non l'auteur du quatrième Évangile, il ne pouvait pas être persuadé que ce livre reproduisait dans l'ordre historique les discours et les actes de Jésus, puisque le choix des faits et l'ordonnance générale de la composition sont encore plus didactiques, s'il est permis de s'exprimer ainsi, qu'ils ne le sont dans saint Marc. En toute hypothèse, Jean le Presbytre devait comprendre mieux que nous le caractère didactique et symbolique du quatrième Évangile ; et s'il en est l'auteur, il ne pouvait pas reprocher à Marc un certain défaut d'ordre chronologique, en se référant à son propre livre où il savait fort bien qu'il y en a encore moins. On confond l'ordre historique avec les indications chronologiques. Or Jean parle d'ordre et non de cadre ou de dates. Sa réflexion n'est pas une apologie de Marc, et elle est sans rapport avec la construction chronologique du quatrième Évangile. Mais si l'on accepte, et on a raison d'accepter ce que le Presbytre dit de Marc, pourquoi rejeter ce que Papias, d'après lui sans doute, nous apprend au sujet de Matthieu ? Le Presbytre disait que Matthieu avait écrit en hébreu les discours du Seigneur, et que chacun, après cela, les interprétait comme il pouvait. Sous prétexte que Papias n'a pu avoir en pensée que notre premier Évangile, et que cet Évangile a été certainement composé en grec, avec des documents grecs, M. Wernle conteste toute valeur à cette indication. Le Presbytre se sera trompé le premier, et il n'aura existé d'évangile hébreu que dans son imagination. C'est se débarrasser bien lestement d'un témoignage qui n'a rien en soi que de vraisemblable, et

qui ne doit pas, en bonne critique, être rejeté par l'unique raison que nous ne sommes pas suffisamment en mesure de le contrôler. Si le Presbytre avait dit seulement : Matthieu a écrit en hébreu », on pourrait se demander s'il ne fait pas quelque hypothèse analogue à celle que d'autres ont risquée pour l'Épître aux Hébreux ; mais il ajoute (et M. Wernle conduit sa discussion sans tenir aucun compte de cette donnée positive) que le livre de Matthieu avait été pendant quelque temps un thème d'explications orales plus ou moins exactes ; au moment où il formulait ce souvenir, un livre grec circulait qui représentait pour lui le Matthieu hébreu. Le texte de Papias est beaucoup trop court pour que nous sachions comment le Presbytre appréciait et jusqu'à quel point il percevait les modifications introduites dans le livre grec ; lors même qu'il n'aurait jamais eu occasion de comparer celui-ci avec le Matthieu primitif, ce qu'il dit d'un ancien évangile hébreu n'a pas forme de conjecture, mais de tradition précise et doit être retenu en cette qualité. L'Évangile hébreu n'aurait pas été simplement traduit, mais enrichi par ses interprètes au moyen de la tradition orale : la donnée du Presbytre peut aisément rejoindre les hypothèses de M. Wernle, et qui sait même si elle ne leur communiquerait pas un peu de consistance ?

Les fragments qui nous restent de l'apocryphe connu sous le nom d'Évangile des Hébreux ne permettent guère de se prononcer absolument sur sa dépendance à l'égard des Synoptiques. Dernièrement M. Harnack voulait le mettre sur le même pied que nos trois premiers Évangiles, dans le même rapport à l'égard de leur source commune. Après tout, cet apocryphe a pu n'être que l'édition plusieurs fois remaniée et complétée du livre araméen dont parlait le Presbytre. En disant qu'il n'y a pas de tradition johannique, M. Wernle veut faire entendre que la tradition historique de l'Evangile se trouve dans Marc et l'ancien recueil de discours. Il n'en suppose pas moins derrière le quatrième Évangile un travail légendaire plus ou moins considérable, qui lui aurait servi de base. Après avoir fait une part trop large à l'initiative de Luc dans l'affaire d'Hérode et dans la tradition concernant les apparitions hiérosolymitaines du Christ ressuscité, le savant critique pourrait bien réduire plus que de raison l'originalité du quatrième Évangile, l'œuvre la plus personnelle qui soit dans tout le Nouveau Testament, sans en excepter les Épîtres de Paul. C'est Jean lui-même qui est toute la tradition johannique ; mais Jean est le sphynx qui pose devant la critique une énigme dont elle cherche encore le dernier mot.

4. L'origine des Évangiles synoptiques est discutée avec beaucoup d'autres questions dans l'ouvrage de M. A. Wright, *Some New Testament problems* (Londres, Methuen, 1898 ; in-8, XII-349 pages). Là nous apprenons que Luc, dans son prologue, ne parle aucunement d'évangiles écrits avant le sien, mais de gens qui, puisant comme lui dans la tradition orale, avaient eu l'idée d'écrire et y avaient renoncé. Il existait cependant avant saint Luc un évangile de saint Marc, mais c'était

une catéchèse orale que saint Marc lui-même ne mit par écrit qu'après saint Luc; la forme la plus courte, la première édition de cette catéchèse est entrée dans le troisième Évangile; une forme plus développée, la seconde édition, a été incorporée au premier Évangile; saint Marc a rédigé enfin sa catéchèse dans notre second Évangile, troisième édition, *ne varietur* et canonique. Ce n'est pas sans raison qu'il se trouve à peu près autant de paragraphes dans l'Évangile de Marc que de dimanches de l'année (!). Les prédicateurs chrétiens avaient pour thème d'enseignement l'histoire évangélique organisée en un système de leçons fixé quant à l'ordre et quant au texte. Les types de catéchèses n'étaient pas nombreux : Pierre, Matthieu, Jean les ont fournis. Et M. Wright entasse conjectures sur conjectures, mêlant aux assertions les plus gratuites certaines remarques dont une critique moins fantaisiste peut faire son profit. L'hypothèse générale se fonde sur une interprétation arbitraire du récit de Luc et une idée de la prédication chrétienne primitive qui n'est pas en rapport avec ce que les Actes des apôtres et les Épîtres de saint Paul nous font connaître de son objet.

Ce n'est pas que la tradition orale, catéchétique et liturgique n'ait exercé une grande influence sur la rédaction des Évangiles; car non seulement le fond vient de la tradition orale primitive, mais la forme des récits et des discours a été fournie en grande partie par cette tradition; l'initiative des écrivains s'est exercée dans l'arrangement des anecdotes et des sentences, dans les détails de rédaction, dans l'adaptation de la matière traditionnelle à l'intelligence des lecteurs et au but que les auteurs se proposaient. M. Wright peut avoir raison de conjecturer que Luc dans le récit de la cène fait présenter la coupe avant le pain parce que tel était l'usage liturgique de la communauté pour laquelle son évangile a d'abord été écrit. Il soutient aussi à bon droit que si le récit de l'institution eucharistique dans saint Paul (I Cor. xi, 23-25) était à concevoir comme une vision que l'Apôtre aurait eue, cette vision même ne serait pas indépendante de la plus ancienne tradition apostolique. Mais il retombe dans la fantaisie lorsque, pour donner à l'eucharistie un fondement historique plus solide, il dit que la fraction du pain et la présentation de la coupe, avec le sens qui leur est attribué dans la dernière cène, ont eu lieu bien des fois auparavant, et que c'était un pacte de sang analogue à ceux qui se pratiquent chez les peuples primitifs. Renan a proposé une hypothèse analogue en s'appuyant sur le c. vi de saint Jean. M. Wright va jusqu'à dire que la multiplication des pains était déjà l'eucharistie, le pacte d'union étendu à la foule, et non plus seulement aux apôtres. Mais l'auteur du quatrième Évangile, en expliquant la multiplication des pains comme un symbole de l'eucharistie, n'entendait pas déroger à la tradition synoptique touchant l'origine et la date de l'institution. S'il l'a, pour ainsi dire, anticipée comme doctrine, il la maintient comme fait et comme précepte à la place que lui assignent les premiers Évangiles; s'il ne la raconte pas en ses termes réels et historiques, il la décrit et l'inter-

prête symboliquement dans les cc. XIII-XVII, où les commentateurs ne devraient pas être si étonnés de ne la trouver nulle part, attendu qu'elle y est partout. L'eucharistie a bien été, en un sens, un pacte d'union, mais d'une signification telle qu'il ne se conçoit pas autrement que dans un rapport immédiat avec la passion du Sauveur.

M. Wright a trouvé un moyen fort simple de faire l'accord entre Marc et Jean pour l'heure du crucifiement. Les nombres étaient figurés par des lettres, et Jean avait écrit un *gamma* (Γ) comme Marc, pour indiquer la troisième heure; mais un copiste malavisé a cru voir un *digamma* (F), ce qui faisait la sixième heure. A l'égard du jour, Marc aurait confondu la première institution de l'eucharistie, dans le festin pascal célébré à Jérusalem par le Sauveur au commencement de son ministère, avec le dernier repas, qui eut lieu la veille de la Pâque, comme le dit saint Jean. Hypothèses gratuites et qu'une meilleure intelligence du quatrième Évangile n'aurait pas permis de proposer.

5. M. C. TAYLOR nous donne d'intéressantes remarques sur les *Logia* de Behnesa (*The Oxyrhynchus Logia and the Apocryphal Gospels*. Oxford, Clarendon Press, 1899; in-8, VI-105 pages. Cf. *Revue*, II, 433-438). Il fait du second *logion* deux sentences distinctes :

« Si vous ne *jeûnez le monde*, vous ne trouverez pas le royaume de Dieu. »

« Si vous ne *sabbatisez le sabbat* vous ne verrez pas le Père. »

Le καὶ qui se trouve entre les deux sentences ne servirait qu'à relier les citations. Mais le parallélisme des propositions invite à penser qu'elles ne formaient déjà qu'une seule phrase dans le livre d'où elles proviennent. « Sabbatiser le sabbat » signifierait « s'abstenir de péché ». Cela est bien difficile à croire. M. CERSOY (*Revue biblique*, juillet 1898, p. 416) a dû rencontrer la bonne conjecture en lisant : « Si vous ne jeûnez *le jeûne* », et en supposant un original hébreu ou araméen où le mot צום (צומא) « jeûne » avait été confondu par le traducteur avec עלם (עלמא) « monde ». La locution νηστεύειν τὴν νηστείαν se rencontre dans l'Épître de Barnabé (VII, 3), ainsi que dans les Septante (II ROIS, XII, 16; III ROIS, XX, 9). L'observation rigoureuse du jeûne et du sabbat serait donc recommandée par le *logion*, et l'on y aurait cherché un sens trop spirituel. M. Taylor décompose pareillement le troisième *logion* en deux sentences :

« Je me suis tenu au milieu du monde, et j'ai été vu d'eux en chair, et je les ai trouvés tous ivres, et je n'en ai trouvé aucun d'altéré. » *Et*

« Mon âme peine pour les fils des hommes, parce qu'ils sont aveugles dans leur cœur. »

Ici encore la distinction des sentences n'est pas démontrée. M. Taylor incline à penser que les *Logia* de Behnesa ne viennent pas tous de la même source, et qu'une partie seulement a été empruntée à l'Évangile des Égyptiens.

II. Langue hébraique. Éditions, traductions et critique textuelle. — 1. Vient de paraître, par les soins du Dr Kaulen, une nouvelle édition de la grammaire hébraïque de Vosen (*Rudimenta linguae hebraicae*. Fribourg e. B., Herder, 1899; in-8, iv-146 pages). C'est la sixième édition d'un bon livre élémentaire. Espérons que, dans la septième, M. Kaulen voudra bien ne plus confondre le chaldéen biblique avec l'ancienne langue de Babylone et ne plus compter celle-ci parmi les dialectes araméens.

2. La douzième édition du dictionnaire de Gesenius, publiée par les soins de M. Buhl, a vu le jour en 1896; voici maintenant la treizième, augmentée encore et améliorée par le même éditeur, avec le concours de M. Socin pour la comparaison de l'hébreu avec les autres langues sémitiques, et de M. Zimmern pour ce qui regarde particulièrement l'assyrien (*Hebraeisches und Aramaeisches Handwœrterbuch über das Alte Testament*. Leipzig, Vogel, 1899 ; in-8, xii-1030 pages). Les plus récents travaux ont été mis à profit dans la mesure du possible. On indique pour les mots suspects d'altération dans tel ou tel passage biblique les corrections les plus vraisemblables, en y joignant même le nom de ceux qui les ont proposées. Chaque mot, chaque nom de lieu ou de personne a sa bibliographie. L'ordre parfait où sont disposés tous les matériaux et renseignements contenus dans ce lexique en rend l'usage très facile.

3. Nous avons à signaler deux livraisons des traductions bibliques publiées sous la direction de M. Kautzsch. On trouvera dans l'une (*Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testament*; 7e *bis* 10e *Lieferung*. Fribourg e. B., Mohr., 1899, in-4 ; p. 193 à 320) la version des additions au livre d'Esther, celle de Baruch, de la lettre de Jérémie, et une bonne partie de l'Ecclésiastique (i-xviii). Dans l'introduction aux fragments d'Esther, M. Ryssel combat l'opinion qui attribue à ces fragments un original sémitique et donne toutes les indications utiles sur les deux recensions du texte grec et les anciennes versions latines. Le traducteur de Baruch, M. Rothstein, admet un original hébreu pour le livre entier, qui n'est pas pourtant, selon lui, l'œuvre d'une seule main. La première partie (Bar. i-iii, 8) est postérieure à Daniel (mention de Nabuchodonosor et de *son fils Balthasar*); la date des morceaux qui composent la seconde est incertaine, car le rapport de Bar. v, 5 et suiv. avec les Psaumes de Salomon (xi, 9 et suiv.) ne laisse pas voir clairement de quel côté est la priorité. M. Rothstein ne se décide pas à approuver ni à condamner les savants qui renvoient la composition de tout le livre après l'an 70 de notre ère. L'introduction à l'Ecclésiastique, écrite par M. Ryssel, est très soignée, et les notes critiques de sa traduction forment un véritable commentaire. La composition de l'Ecclésiastique est placée au commencement du second siècle avant l'ère chrétienne (vers 190-170) ; ce livre n'est pas une compilation, comme les Proverbes, mais une œuvre personnelle assez régulièrement construite, M. Ryssel apprécie fort exactement le carac-

tère et les mérites de la version grecque, de la version syriaque, et fournit des notices très documentées sur les autres versions anciennes dérivées du grec, ainsi que sur les fragments de l'Ecclésiastique récemment découverts en hébreu (cf. *Revue*, III, 467-468).

L'autre fascicule contient les premières feuilles du volume des Pseudépigraphes (in-4, 128 pages) : la traduction de la lettre d'Aristée par M. Wendland, celle du livre des Jubilés par M. E. Littmann, celle du Martyre d'Isaïe par M. E. Beer. L'œuvre du pseudo-Aristée ne se donne pas pour un écrit biblique ; mais on conçoit que M. Kautzsch l'ait insérée dans son recueil, comme légende concernant la Bible. M. Wendland en rapporte la composition au commencement du premier siècle avant Jésus-Christ, entre 96 et 63 ; il nous promet, à l'appui de cette opinion, un supplément de preuves qui ne sera pas inutile ; sa traduction est fondée sur le texte dont il prépare l'édition, d'après les matériaux recueillis par L. Mendelssohn, pour la *Bibliotheca Teubneriana*. La traduction des Jubilés a été faite sur l'édition que M. Charles a donnée du texte éthiopien, en 1895. M. Littmann est disposé à croire que l'original hébreu de ce livre, qui est perdu, aussi bien que la version grecque d'où procède la version éthiopienne, a été écrit à l'époque des Machabées. Le Martyre d'Isaïe est aussi traduit de l'éthiopien. L'interprète a cru devoir omettre les passages considérés comme des interpolations chrétiennes ; peut-être eût-il mieux fait de les maintenir, en en indiquant le caractère adventice ; car la suppression du chapitre IV crée une lacune dans le récit, et il doit y avoir quelques éléments primitifs dans le morceau retranché.

4. M. Kerkenne offre aux exégètes des notes critiques sur les quarante-trois premiers chapitres de l'ancienne version latine de l'Ecclésiastique (*De Veteris Latinae Ecclesiastici capitibus* I-XLIII ; Leipzig, Hinrichs, 1899 ; in-8, VI-268 pages. Cum permissu Reverendissimi Vicariatus Apostolici per terras regni Saxoniae hereditarias). Le livre entier comptant cinquante et un chapitres, on se demande pourquoi l'auteur n'a pas poussé son travail jusqu'au bout. Un avis placé à la fin du volume nous prévient que les notes sont prêtes pour les chapitres restants, et qu'on ne les a pas publiées « ne nimis adaugeantur impensae quas librum typis orientalibus imprimendum afferre omnes norunt ». Cas douloureux !... L'importance de l'ancienne version latine pour la critique du texte de l'Ecclésiastique mérite assurément que l'on fasse de cette version l'objet d'une étude particulière. M. Herkenne l'a comparée avec les témoins du texte grec et les anciennes versions orientales. Il pense que cette version latine, qui s'éloigne fréquemment du grec ordinaire, a été faite sur une recension grecque corrigée d'après l'hébreu, et il décrit certaines particularités du manuscrit grec qui a servi pour la traduction. Il utilise dans ses notes la version syro-hexaplaire, les versions coptes, la version arménienne, la version éthiopienne. Les notes portent sur des passages choisis de l'ancienne version latine, dont M. Herkenne aurait sagement fait de publier le texte

complet, en l'accompagnant d'un commentaire critique. La rédaction du commentaire aurait été plus sobre, sans être moins nourrie, que celle des notes un peu verbeuses et confuses que l'on nous apporte, et les *impensae* auraient été diminuées d'autant. Ajoutons que les notes sont très érudites et les rapprochements de textes souvent très instructifs, mais que l'auteur ne semble pas voir toujours les conclusions qui en résultent. Pourquoi aussi a-t-il pris pour base de ses recherches l'édition sixtine des Septante ? Est-ce parce que son travail est commencé depuis assez longtemps qu'il ne s'est pas servi plutôt de l'édition Swete, ou bien serait-ce parce que l'édition sixtine a été déclarée authentique par le pape qui l'a fait préparer ? Cette authenticité devrait s'entendre au point de vue théologique, non au point de vue critique, et il semble que les théologiens eux-mêmes, lisant peu les Septante, aient oublié depuis longtemps la déclaration de Sixte-Quint.

5. L'édition critique du targum fragmentaire du Pentateuque, dit targum de Jérusalem, par M. Ginsburger (*Das Fragmententhargum*. Berlin, Calvary, 1899; in-8, 122 pages) est faite d'après un manuscrit de Paris (Bibl. nat. hébr. 110); suit la collation de deux manuscrits, qui représentent une autre recension du même targum; puis quelques notes (*tosephtas*) sur des versets isolés, qui figurent aussi dans les manuscrits sous la rubrique « targum de Jérusalem »; enfin les citations de ce targum qui se rencontrent dans l'ancienne littérature rabbinique.

6. Voici déjà la seconde édition, très augmentée, de l'excellente introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament par M. Nestle (*Einführung in das Griechische Neue Testament*. Göttingen, Vandenhœck, 1899; in-8, 288 pages. Cf. *Revue*, III, 472). La troisième partie surtout, qui a pour objet la théorie et la pratique de la critique textuelle, a été considérablement développée, au plus grand avantage des exégètes. Les additions à la première partie, histoire du texte imprimé, consistent en notes bibliographiques, avec l'indication, à la fin, des dernières éditions du Nouveau Testament grec. La récente édition de Hetzenauer (Η καινη διαθηκη ελληνιστι. *Novum Testamentum Vulgatae editionis*. Cum approbatione ecclesiastica. Innsbruck, Wagner, 1896 et 1898) y est fort maltraitée : « Il n'y a presque pas lieu pour nous d'en tenir compte, vu qu'un bon catholique est lié par la décision de l'Index (dans un autre endroit M. Nestle dit le Saint-Office, et cette façon de dire est la seule correcte), qui, le 15 janvier 1897, a déclaré le *comma Johanneum* partie authentique du Nouveau Testament. » S'il faut en croire des personnes plus autorisées que le P. Hetzenauer, M. Nestle se trompe en supposant que la liberté de la critique catholique est atteinte par le décret dont il s'agit, et qu'elle est supprimée a fortiori dans les problèmes plus complexes concernant la finale de Marc, la section de l'adultère, etc. Mais quand on se permet d'imprimer le verset des trois témoins célestes dans une édition préten-

due critique du Nouveau Testament *grec*, de mêler à une discussion de critique textuelle l'infaillibilité du Pape et le magistère authentique du Saint-Office, d'alléguer le schisme oriental contre l'autorité des manuscrits grecs, on doit s'attendre aux représailles des savants les plus modérés. Le P. Hetzenauer trouve sans doute que les théologiens catholiques ont grand intérêt à ce que ce décret du Saint-Office remplace Galilée dans les escarmouches de la polémique interconfessionnelle. Cependant M. Nestle aurait pu ne pas ignorer que le décret dont il se scandalise ne vise pas l'authenticité johannique du *comma* et et qu'il n'a gêné en rien, depuis sa promulgation, le progrès des études bibliques dans l'Église romaine. La seconde partie de l'introduction, qui a pour objet les matériaux de la critique, contient de très utiles renseignements sur le livre dans l'antiquité (matière, écriture) et des remarques importantes sur les citations scripturaires des anciens auteurs ecclésiastiques. Il eût été préférable, pour la clarté, d'exposer en tête de la troisième partie les principes généraux de la critique textuelle du Nouveau Testament et de pas présenter ensemble la théorie et la pratique. Les renseignements sur les travaux de Lucien, d'Hésychius, d'Eusèbe, le texte de Marcion, auraient été mieux placés peut-être dans la seconde partie ; ils ne laissent pas d'être bons à prendre là où M. Nestle les a mis. Le savant critique a bien raison de gourmander les commentateurs qui ne font pas attention aux témoins du texte dit occidental, aux leçons de Tertullien, d'Irénée, du ms. D : ils n'ont pas « le sens du primitif ». Et s'il est une fois admis que le texte des manuscrits censés les meilleurs est un texte de recension, moins bon sur beaucoup de points que le texte, d'ailleurs altéré, du ms. D, l'œuvre de la critique textuelle ne peut pas être une œuvre de restitution complète mais d'amélioration dans les détails, sur les points particuliers pour lesquels on aura des témoignages suffisamment probables. La méthode à suivre n'est pas clairement indiquée dans l'ouvrage de M. Nestle. Mais la série de notes critiques sur tous les livres du Nouveau Testament, qui termine le volume, sera très utile à consulter.

7. M. B. Weiss (*Textkritik der vier Evangelien. Texte und Untersuchungen, N. F.*, IV, 2. Leipzig, Hinrichs, 1899 ; in-8, VI-246 pages) nous annonce une édition critique du texte des Évangiles, et il en publie maintenant l'introduction. Ses investigations s'exercent sur les manuscrits anciens et les variantes qui s'y rencontrent. Il étudie successivement et dans le plus minutieux détail les *conformations* de textes (influence d'un évangile sur l'autre), les échanges de mots, les omissions et les additions, les transpositions ; viennent ensuite des remarques sur l'orthographe, et les conclusions. On a le droit de penser qu'il a trop restreint le champ de ses observations, et que la critique du Nouveau Testament, pour être bien informée, ne doit pas s'en tenir aux témoins qu'il interroge ; mais, dans les limites qu'il s'est lui-même fixées, il a exploré le terrain à fond ; il a fait une besogne

qui était à faire, comme il le dit dans son avant-propos ; inutile d'ajouter qu'il l'a consciencieusement et minutieusement accomplie. Il convient néanmoins, pour porter un jugement d'ensemble sur les résultats de cette critique tout appliquée aux menus détails, d'attendre le texte qui nous est promis. Notons que M. Weiss se prononce résolument pour la leçon μονογενὴς θεός, dans Jean, I, 18 ; mais, conséquent avec ses principes, dont on peut voir le défaut par cet exemple, il ne mentionne pas l'ancienne leçon ὅς....ἐγεννήθη, pour Jean, I, 13. Cette leçon a le malheur d'être plus ancienne que les plus anciens manuscrits, et rien ne lui sert d'avoir été celle de Justin, d'Irénée, de Tertullien.

8. Saint Jean Chrysostome et saint Jérôme n'estimaient pas beaucoup les manuscrits de luxe, et M. Conin qui vient d'en éditer un (*Codex purpureus Petropolitanus N. Texts and Studies* edited by J. A. Robinson Cambridge, University Press, 1899 ; in-8, LXIV-108 pages), dit qu'ils avaient probablement de bonnes raisons pour cela. On lit avec intérêt l'histoire de ce manuscrit des Évangiles, acquis en 1896 par la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. C'est le débris d'un superbe *codex* dont on connaissait déjà quelques fragments désignés par la lettre N dans l'apparat critique de Tischendorf ; il y a des feuillets de ce ms. à Rome, Londres, Vienne et à Patmos ; ces derniers ont été transcrits et édités par M. Duchesne en 1876, *Archives des missions scientifiques et littéraires*, sér. 3, v. III, 386-419. Le texte en est apparenté à celui du *cod. Rossanensis*, autre *purpureus* du VIe siècle ; il est probable que les deux manuscrits ont été copiés sur le même original et sortent du même atelier de librairie. Ils contiennent un texte mêlé ; leur témoignage, sans être de première importance, vaut d'être recueilli, à cause des leçons anciennes qu'ils ont retenues. Il faut donc savoir gré à M. Conin pour l'édition très soignée qu'il nous donne de tous les morceaux des Évangiles qui se lisent dans les feuillets subsistants du ms. N : un tiers environ de Matthieu, la moitié de Marc, la moitié de Luc, les deux tiers de Jean. Dans Luc, au c. XXII, on ne trouve pas la mention de l'ange et de la sueur de sang, ni dans Jean, au commencement du c. VIII, l'histoire de la femme adultère ; il manque trois feuillets à la fin de Marc, mais la conclusion deutérocanonique devait y être, comme dans le *Rossanensis*.

9. On sait la part qu'il convient de faire aux citations des anciens auteurs ecclésiastiques pour la critique textuelle du Nouveau Testament. M. P. M. Barnard s'est appliqué à réunir les citations des Évangiles et des Actes qui se rencontrent dans les œuvres de Clément d'Alexandrie (*Clemens of Alexandria's Biblical Text. Texts and Studies*, V, 5 ; 1899 ; in-8, XIX-64 pages). Le texte a été imprimé de telle sorte qu'on discerne à première vue celles qui ont chance d'être littérales, et celles qui sont jugées libres ou douteuses. Une introduction remarquable, écrite par M. Burkitt, présente les résultats de l'enquête poursuivie par M. Barnard. Le texte de Clément n'était pas celui du ms. Vatican et des témoins les plus accrédités auprès des critiques ;

mais il s'accorde souvent avec les témoins dits occidentaux, le ms. D, les anciens manuscrits latins, et aussi la version syriaque du Sinaï. On sera bien obligé d'admettre, conclut M. Burkitt, que les plus anciens textes des Évangiles étaient tous *occidentaux*, que maintes leçons dites occidentales sont primitives, que le texte prétendu neutre du ms. B est un texte de recension, non le texte pur des écrits apostoliques.

10. « Haeresis Marcosia secundo sæculo exeunte florens jam tertio ineunte fere evanuit. Sæculo XIX orta est et latissime serpsit epidemia Marcosia, cujus symptoma est cæcitas quaedam. » C'est avec ce joli compliment que M. Hilgenfeld présente aux critiques qui admettent la priorité de Marc à l'égard de Matthieu son édition des Actes en grec et en latin (*Acta Apostolorum graece et latine secundum antiquissimos testes*. Berlin, Reimer, 1899; in-8, XIV-310 pages). La famille BnAC, c'est-à-dire les anciens manuscrits qui ont fait loi pour les récentes éditions critiques, est assez maltraitée dans les prolégomènes, et l'on y signale, au contraire, avec complaisance les témoins qui se distinguent de ladite famille : « Alexandrini grammatici illius textus qui nunc jam fere ab omnibus receptus est (on le retrouve en effet jusque dans le *Cursus Scripturae sacrae* des PP. jésuites) auctores fuisse videntur, ne in oriente quidem ab omnibus probati ». Contrairement à ce que vient de nous dire M. Burkitt, Clément d'Alexandrie serait, avec Origène, le plus ancien patron de la famille maudite. Mais le jugement de M. Hilgenfeld est sans doute trop absolu. Lui-même cite comme témoin souvent opposé à BnAC le manuscrit récemment découvert au mont Athos par M. von der Goltz (voir *Revue*, IV, 176) ; or ce manuscrit représente le texte d'Origène. Les citations de Clément ne sont pas très nombreuses ; il s'accorde tantôt avec les témoins favoris de M. Hilgenfeld, tantôt avec la famille réprouvée ; il s'accorde plus souvent avec celle-ci dans les Actes que dans les Évangiles ; mais il lit τὸ θεῖον, dans Act. XVII, 27, au lieu de τὸν θεόν, et cette variante-là signifie quelque chose. Admettons que M. Blass a tort de voir dans le texte commun des Actes une seconde édition revue par saint Luc lui-même : ce n'est pas une raison pour considérer le texte du ms. D comme recevable en tout. Le texte qu'on nous présente diffère notablement de « l'édition romaine » de M. Blass (voir *Revue*, I, 563) ; il est sans doute préférable dans l'ensemble, et se rapproche un peu plus du texte des éditions critiques. La sagesse paraît être dans un juste milieu : il ne faut avoir une confiance absolue ni dans le ms. B ni dans le ms. D. Le texte latin de la Vulgate antéhiéronymienne a été constitué au moyen de la version latine du ms. D, complétée surtout par le palimpseste de Fleury et le ms. de Stockholm (*Gigas librorum*). Les fragments du *Floriacensis* sont imprimés en regard du texte de *d*; le texte d'Act. XXVI, 29-XXVIII, 26 est emprunté au *Gigas*. On lit ensuite ce que M. Hilgenfeld appelle *Actus Apostolorum extra canonem receptum*, une série de citations provenant d'auteurs anciens ou de livres perdus, et qui se rapportent au même sujet que les Actes : d'abord les passages

de l'Épître de Barnabé et de l'Apologie d'Aristide qui semblent mettre l'ascension le même jour que la résurrection du Sauveur ; les passages de la Prédication de Pierre qui fixent à douze ans la durée du séjour des apôtres à Jérusalem avant leur dispersion ; des extraits de Justin, d'Irénée, des Clémentines, etc., concernant la prédication des apôtres. L'utilité de ce supplément n'est pas à démontrer. Viennent ensuite des notes critiques sur le texte des Actes, qui sont généralement une défense du ms. D contre B. Weiss (*Der Codex D in der Apostelgeschichte*; cf. *Revue*, III, 475); et la défense est excellente en certains endroits. Il faut certainement une foi robuste dans le texte ordinaire pour croire que l'addition καὶ ἐπορεύθη εἷς ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια, à la fin d'Act. vii, 18, est prise de Jean, vii, 53, et que le v. 22 sous la forme : οἱ δὲ ὑπηρέται παραγενόμενοι καὶ ἀνοίξαντες τὴν φυλακὴν οὐχ εὗρον αὐτοὺς ἔσω est moins bon que sous la forme : οἱ δὲ παραγενόμενοι ὑπηρέται οὐχ εὗρον αὐτοὺς ἐν τῇ φυλακῇ. Il paraît clair aussi que dans Act. viii, 39, le texte ordinaire : ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον, ne vaut pas : ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον, ἄγγελος δὲ κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον ἀπ'αὐτοῦ. La forme du texte la plus développée est la plus satisfaisante à tous égards ; la plus courte résulte sans doute de l'omission accidentelle des mots compris entre les deux κυρίου. D'autres exemples ne sont pas moins instructifs. Une dernière série de notes non moins suggestives vient à l'appui de l'hypothèse de M. Hilgenfeld sur la composition des Actes : l'auteur du livre *ad Theophilum* aurait disposé de deux documents, les actes de Pierre, ou les origines de l'Église de Jérusalem, et les actes des Sept, d'où viennent les histoires d'Étienne et de Philippe ; le troisième élément du livre, les actes de Paul, appartient à l'auteur lui même, que M. Hilgenfeld identifie maintenant à Luc, après avoir admis d'abord que Luc avait écrit seulement les actes de Paul, et que le compilateur des Actes était inconnu. Le savant critique pense aujourd'hui que Luc est l'auteur *ad Theophilum* et le compagnon de Paul. Ce sont les actes de Paul qui auraient été dédiés à Théophile ; un rédacteur postérieur aurait changé ces actes de Paul en actes des Apôtres, par l'insertion des deux premiers documents et moyennant d'autres menues additions, suppressions et changements. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette hypothèse.

11. En publiant deux fragments inédits du ms. palimpseste de Weingarten, morceaux nouveaux, et peu considérables, de l'ancienne version latine des prophètes, à savoir Éz. xxxiii, 7-11, et Dan. xi, 18-23, M. P. Corssen (*Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophenhandschrift*. Berlin, Weidmann, 1899 : in-4, 51 pages) raconte l'histoire de ce manuscrit et fait la comparaison de quelques passages avec le texte fourni par un autre palimpseste, de Wurzbourg. (Cf. *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, extrait de la *Realencyclopedie*, 3e éd., p. 89). La discussion des variantes permet à l'éditeur de proposer les hypothèses les plus intéressantes sur l'origine et la conservation de l'an-

cienne Vulgate latine, sur la travail de perpétuelle transformation et de révision qu'elle a subi, qu'elle subissait même, nous assure-t-il, dès l'époque de Tertullien, qui aurait déjà connu des traductions diverses. Ces conclusions, émises par un auteur très compétent, gagneraient à être fondées sur une base plus large. Mêlées à la critique de textes peu étendus, elles ne se définissent pas nettement et ne semblent pas assez prouvées. L'étude de ces fragments latins ne laisse pas d'être instructive. Les mss. de Weingarten et de Wurzbourg n'offrent guère de variantes et appartiennent à la même famille. L'exemplaire dont ils dérivent était moins ancien que saint Jérôme et avait été influencé par la nouvelle Vulgate ; on y lisait des gloses provenant des Hexaples d'Origène, qu'il n'a pas été facile de reconnaître à travers les altérations de copie. M. Corssen y est parvenu, et la présence de ces notes hexaplaires dans des manuscrits latins mérite d'être notée. Ces gloses ne viennent pas des commentaires de saint Jérôme; elles n'ont pas été prises non plus directement sur les Hexaples ou les Tétraples, mais sur des manuscrits de la version des Septante qui avaient en marge ces variantes des autres interprètes grecs.

III. Exégèse de l'Ancien Testament. — 1. Signalons deux volumes du P. von Hummelauer sur l'Exode, le Lévitique et les Nombres (*Exodus et Leviticus*, gr. in-8, 552 pages; *Numeri*, in-8, 386 pages Paris, Lethielleux, 1897 et 1899). Dans la préface du second volume (sur le premier, voir *Bulletin critique* du 15 août 1898), l'auteur s'excuse de ne pas faire la critique des sources, en disant qu'il se serait par là écarté du programme suivi par tous les collaborateurs du *Cursus Scripturae sacrae*, et qu'une bonne interprétation du texte est la condition préliminaire indispensable de l'analyse des documents. La première raison paraîtrait discutable, si nous n'en regardions que l'énoncé ; mais nous savons que l'auteur n'avait pas à la discuter (voir *Revue*, IV, 371-376). Et si nous en comprenons la portée réelle, nous saurons aussi ce que veut dire la seconde. Pour un livre où les sources auraient été fondues par le rédacteur, la recherche des documents devrait suivre l'explication du texte ; mais dans une compilation telle que le Pentateuque, le commentaire historique ne se conçoit pas sans la critique du texte et celle des sources. Ajoutons que ce travail critique est impossible dès qu'on établit comme postulat dogmatique incontestable l'authenticité mosaïque du Pentateuque, et c'est le cas du P. von Hummelauer. Le savant jésuite se dépense en conjectures ingénieuses pour maintenir l'accord parfait, l'homogénéité continue des livres mosaïques; une érudition abondante recouvre sa construction apologétique. Par la nécessité même de son programme il écrit à côté de la question. Il nous dit que depuis la publication du commentaire de D. Calmet, en 1707, aucun travail catholique de première importance n'a été mis au jour. « Erat sane omnino in votis, ut post duorum fere saeculorum intervallum prodiret veri nominis commentarius, qui

Pentateuchum non critice decomponeret, sed hermeneutice exponeret... Aegre ferimus, uti alii faciunt, nondum repertum esse virum catholicum qui totum Pentateuchum critice discutiens, neque solum negativam totius textus rationem reddiderit. Simul tamen, qui Pentateuchum pro *Cursu S. Scripturae* exponendum suscepimus, existimavimus nos optime facturos, si ante alia omnia textum ad leges hermeneuticae religiose exponeremus ». Le P. Hummelauer le sait fort bien, ce n'est pas l'homme qui a manqué pour l'œuvre dont il parle et qu'il a conscience de n'avoir pas accomplie ; lui-même aurait été cet homme s'il lui avait été donné d'effectuer son travail dans les conditions normales de toute œuvre scientifique.

2. On nous a envoyé une brochure intitulée *Hercules redivivus*, par M. J. Schreimer (Mayence, Kirchheim, 1899 ; in-8, 112 pages). L'auteur veut expliquer la légende d'Hercule par des emprunts à la tradition biblique. Il trouve des rapprochements impayables : Agamemnon priant Zeus de ne pas laisser coucher le soleil avant qu'il ait battu les Troyens est Josué arrêtant le soleil. Le reste est à l'avenant. Prométhée est Moïse. Apollon et Diane sont Absalom et Thamar, etc. Il n'est guère possible de faire mieux conspirer l'érudition contre le sens commun.

3. La publication de l'*International critical Commentary* se poursuit lentement. Nous avons analysé en leur temps les deux volumes qui ont paru sur l'Ancien Testament (cf. *Revue*, I, 291). Le commentaire de Samuel, par M. H. P. Smith (*A critical and exegetical Commentary on the Books of Samuel*, Edimbourg, Clark, 1899 ; in-8, xxxix-421 pages) est digne de ses aînés par la clarté de l'exposition, la sincérité de la critique, la sûreté de l'érudition. M. Smith nous explique comment les livres dits de Samuel n'en formaient qu'un à l'origine et sont une compilation de sources qu'il est possible encore de reconnaître. L'analyse des sources a déjà été poussée très loin par Wellhausen, Budde et d'autres critiques ; elle n'est plus à compléter ou à rectifier que sur des points secondaires. Les corrections de M. Smith ne sont peut-être pas toujours heureuses : ainsi, l'attribution à une source ancienne, incorporée dans la vie de Samuel, de la malédiction du prophète anonyme contre la maison d'Éli, I Sam. ii, 27-36. Il n'est guère probable que cette prédication deutéronomiste appartienne à la même source que l'histoire de la prise de l'arche et de son séjour chez les Philistins. M. Smith cite à l'appui de son hypothèse I Sam. iii, 12, les paroles de Iahvé au jeune Samuel, où se trouve une référence au discours du prophète anonyme ; mais ces paroles de Iahvé sont visiblement de la main qui a écrit le discours deutéronomiste, le discours ayant été interpolé en vue de la modification que l'on a fait subir au texte primitif de la parole communiquée à Samuel, parce que ce texte ne s'accordait pas avec le schéma deutéronomiste de l'histoire d'Israël. On ne peut pas déduire de Jug. xiii, 1, que l'ancien document concernant Héli et l'arche de Silo était en rapport avec l'histoire de Samson ; car

le verset en question appartient au cadre deutéronomiste des Juges, non au texte ancien de la légende de Samson, dont le caractère et le style sont assez différents de la légende d'Héli et de l'arche. Il n'en est pas moins vraisemblable que l'histoire d'Héli et de Samuel suivait immédiatement celle de Samson dans la compilation prédeutéronomique des Juges. Ne distinguant pas des sources plus anciennes les éléments dèutéronomistes, M. Smith est amené à proposer pour l'histoire de Samuel une date très basse, le temps de la captivité, ou même l'âge suivant, bien que l'esprit de cette histoire soit plutôt celui du prophétisme éphraïmite que celui du judaïsme légal. Dans les chapitres XVII-XVIII du premier livre, la recension plus courte du texte grec est préférée à l'hébreu massorétique. Tous les exégètes, du moins ceux qui ne font pas profession d'ignorer le travail de la critique moderne, reconnaissent aujourd'hui que le texte hébreu de Samuel nous est parvenu dans un état d'altération auquel on peut remédier en mainte occasion par le secours de la version des Septante. Wellhausen et Driver ont publié sur ce sujet d'importants travaux dont M. Smith a fait son profit. Il n'est pas exact de dire que le cantique d'Anne, mère de Samuel, n'a pas été inséré à la même place dans l'hébreu et dans le grec. L'hébreu a coupé en deux pour l'insertion du cantique, et altéré ensuite dans ses débris pour refaire un sens intelligible, une phrase que le grec place très correctement, et dans sa teneur primitive, à la fin du psaume. Il s'ensuit que ce psaume a été écrit d'abord en supplément, dans la marge du manuscrit d'où procèdent et la recension qui a servi de base à la version grecque, et la recension massorétique ; mais dans la première l'insertion a été pratiquée à l'endroit voulu par celui qui avait d'abord ajouté le cantique ; dans la seconde, elle a été faite sans intelligence, en altérant le texte qui se trouvait en regard. L'insertion tardive du cantique, admise par Budde, et soupçonnée par M. Smith, est prouvée matériellement par la comparaison des deux recensions.

Paris.

JACQUES SIMON.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

NICODÈME

JEAN, III, 1-21

Or il y avait un des pharisiens, appelé Nicodème, magistrat des Juifs. Il vint le trouver de nuit et lui dit : « Rabbi, nous savons que tu es venu de la part de Dieu (comme) docteur ; car nul ne peut faire ces miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui. » Jésus lui répondit en disant : « En vérité, en vérité, je te le dis, si l'on ne naît à nouveau, on ne peut voir le royaume de Dieu. » Nicodème lui dit : « Comment un homme peut-il naître étant vieux ? Peut-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et renaître ? » Jésus répondit : « En vérité, en vérité, je te le dis, si l'on ne naît de l'eau et de l'esprit, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit. Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit. Il faut que vous naissiez à nouveau. L'esprit souffle où il veut et tu en entends le bruit, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va ; ainsi en est-il de quiconque est né de l'esprit. » Nicodème lui répondit en disant : « Comment cela peut-il se faire ? » Jésus lui répondit en disant : « Tu es le docteur d'Israël et tu ne sais pas cela ? En vérité, en vérité, je te dis que nous parlons de ce que nous savons, et que nous attestons ce que nous avons vu ; et vous ne recevez point notre témoignage. Si je vous parle des choses terrestres et que vous ne croyiez pas, comment croirez-vous si je vous parle des choses célestes ? Et nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel. Et comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout croyant ait en lui la vie éternelle. Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. Celui qui croit en lui n'est pas jugé ; celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Or voici le jugement : c'est que la lumière est venue dans le monde, et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. Car quiconque fait le mal hait la lumière, et ne vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient blâmées ; mais celui qui accomplit la vérité vient à la lumière. pour que ses œuvres soient manifestes, parce qu'elles ont été faites en Dieu. »

La conversation de Jésus avec Nicodème se rattache, de la façon la plus étroite à la remarque générale qui vient d'être faite sur les résultats du ministère de Jésus à Jérusalem[1]. Nicodème est, dans la pensée de l'évangéliste, le type des croyants imparfaits qui veulent bien reconnaître en Jésus un docteur envoyé de Dieu, mais à qui la proposition de l'Évangile spirituel paraît d'abord une énigme indéchiffrable. Comme beaucoup d'autres récits du quatrième Évangile, celui-ci débute par les indications historiques indispensables pour situer le discours, et l'enseignement s'achève pour le lecteur, sans aucun souci du personnage et de la circonstance qui en fournissent l'occasion.

Il y avait donc, parmi les Juifs de Jérusalem qui crurent en Jésus à cause des miracles qu'il faisait, un homme appelé Nicodème, qui était pharisien et membre du sanhédrin. C'est en qualité de docteur de la Loi qu'il appartenait à la haute assemblée. Son nom est grec, mais l'usage de noms propres grecs était fréquent alors chez les Juifs palestiniens. Le Talmud connaît un Nicodème contemporain de la ruine de Jérusalem, dont le nom juif était *Buni*, et qui aurait été disciple de Jésus. Mais cette tradition rabbinique peut dépendre de l'Évangile. Nicodème vint trouver le Sauveur[2] en secret, pendant la nuit, pour ne pas se compromettre, et on ne voit pas qu'il ait jamais professé ouvertement sa foi en Jésus[3]. Il est probable que l'obscurité de la nuit figure, ainsi que l'ont pensé plusieurs Pères, l'ignorance de Nicodème et de toute la caté-

1. Voir *Revue*, 158-160.

2. Οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτός. Texte reçu : πρὸς τὸν Ἰησοῦν. Vulgate : « ad Jesum ». Version syriaque de Sinaï : « à Notre Seigneur ». La substitution du nom au pronom rend moins apparente la relation de ce récit avec la notice qui précède.

3. Cf. Jean, vii, 50 ; xix, 38-39. Il va sans dire qu'on ne peut utiliser comme tradition historique ce qui est dit de Nicodème dans l'évangile apocryphe qui porte son nom.

gorie de croyants dont il est le représentant, quoique la conclusion du discours[1], touchant les hommes qui ont préféré les ténèbres à la lumière, ne s'applique pas directement à lui ni à un groupe déterminé d'incrédules ou de mauvais croyants, mais à tous ceux qui n'ont pas embrassé l'Évangile.

Les paroles que Nicodème adresse à Jésus nous renseignent beaucoup mieux sur la qualité de sa foi qu'elles n'introduisent naturellement la réponse du Sauveur. Non seulement il appelle Jésus « rabbi », mais il ne voit en Jésus qu'un « docteur », tout en reconnaissant sa mission divine, autorisée par les miracles. La formule : « Tu es un docteur qui vient de Dieu[2] », pourrait signifier bien davantage, et il est possible que saint Jean conçoive cette déclaration comme recélant, sans que Nicodème en ait conscience, la théologie de l'Incarnation : ce serait le sens spirituel du discours, sens inaperçu de celui qui parle, et dont on ne doit pas lui tenir compte. Les premiers disciples sont venus à Jésus croyant qu'il était le Messie. Telle ne semble pas être la persuasion de Nicodème. Pour lui, Jésus est un docteur que ses miracles font reconnaître comme envoyé de Dieu. On peut croire que l'évangéliste a connu des Juifs qui avaient cette idée du Sauveur, et qu'il va les instruire en même temps que Jésus instruira Nicodème. Celui-ci ne parle pas en son nom, bien qu'il soit venu seul ; il dit : « Nous savons », exprimant le sentiment de ceux qui ont cru au nom de Jésus « en voyant les miracles qu'il faisait[3] », et plus particulièrement des membres du sanhédrin que l'on trouvera plus tard[4] favorables à Jésus, mais qui cacheront leur sympathies,

1. Jean, iii, 19-21.
2. Ῥαββεί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος.
3. Jean, ii, 23.
4. Jean, xii, 42.

comme Nicodème, pour ne pas s'exposer aux vengeances de la majorité incrédule et hostile.

En faisant au Sauveur l'aveu de sa foi, Nicodème s'offre, pour ainsi dire, à une instruction plus complète et demande implicitement à connaître ce que Jésus peut avoir à enseigner touchant la voie du salut. Il n'est pas besoin de chercher un lien plus étroit entre le discours du sanhédriste et la réponse qui y est faite, de supposer, par exemple, que Nicodème a dit d'autres paroles qui ne sont pas reproduites par l'évangéliste [1], ou que Jésus a lu dans l'âme de son interlocuteur ce que celui-ci désirait savoir [2], ou que l'instruction sollicitée par Nicodème portait sur un point très spécial, tel que les conditions d'admissibilité au royaume des cieux, la suffisance du baptême de Jean, la qualité messianique de Jésus, la signification de ses miracles [3] ? Il est pareillement inutile de sous-entendre, dans la réponse de Jésus, l'intention formelle de montrer à Nicodème qu'il ne sait pas de quoi il parle, ou d'éveiller en lui le sentiment de son indigence morale, ou de le conduire de la foi extérieure, fondée sur les miracles, à la foi intérieure, fondée sur la connaissance de Jésus. Toutes ces hypothèses reposent sur la persuasion que Jésus et Nicodème s'entretiennent mutuellement, tandis que l'évangéliste les fait bien plutôt parler l'un et l'autre en vue de ses lecteurs.

Pour être sauvé, dit Jésus, il faut naître au salut; le salut n'est pas autre chose qu'une vie spirituelle et divine, toute différente de la vie naturelle que l'homme tient de son origine charnelle et terrestre. « En vérité, en vérité [4],

1. Maldonat, III, 476.
2. Schanz, 164.
3. Divers auteurs, *ap.* Meyer-Weiss, 128-129.
4. La répétition du mot ἀμήν est une particularité du quatrième Évangile. Cf. Jean, I, 52 et quantité d'autres passages. Les Synoptiques ne le répètent pas. « Probabilius ex proprio evangelistarum ingenio hoc natum esse, » Maldonat, *loc. cit.*

je te le dis, si l'on ne naît à nouveau [1], on ne peut voir le royaume de Dieu. » Déjà, dans les Synoptiques, « le royaume de Dieu » et « le royaume des cieux » et « la vie éternelle » sont des termes synonymes. Dans le quatrième Évangile, l'idée de « la vie » l'emporte sur celle du « royaume », et, dans tout le reste du livre, il ne sera plus question du « royaume de Dieu ». L'emploi de cette formule dans le premier discours du Christ est donc une sorte de trait d'union très consciemment établi par l'évangéliste entre la conception à moitié juive, au moins quant à la forme, du « royaume de Dieu », et la conception toute chrétienne de « la vie », conception qui diffère, par plus d'une nuance, de « la vie éternelle » entendue au sens des Synoptiques. Il est évident que « la vie éternelle », tout comme le « royaume des cieux », implique un élément eschatologique dont la présence est beaucoup moins sensible en saint Jean. « La vie » a paru sur la terre avec le Verbe incarné [2], et ceux qui croient en lui ont déjà la vie par lui. Le bonheur éternel et la résurrection glorieuse ne se confondent plus dans la perspective avec le salut que Jésus apporte maintenant : ils en sont comme le terme logique et le couronnement naturel. Mais toute vie de créature a un commencement. La vie supérieure que Jésus donne procèdera d'une génération et se manifestera dans une naissance surnaturelles, qui seront un point de départ nécessaire. Pour avoir « le royaume de Dieu », pour avoir la vie, il faudra commencer par naître à la vie. Le mot ἄνωθεν que l'évangéliste a employé pour caractériser cette naissance est susceptible d'une double interprétation : c'est un adverbe qui, par rapport au lieu, signifie

1. Ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, Var. ἀναγεννηθῇ. Vulg. : « Nisi quis *renatus* fuerit denuo. » Vers. syr. du Sinaï : « Si quelqu'un ne naît d'abord. »

2. Cf. *Revue*, II, 52-53.

« d'en haut[1] », par rapport au temps « du commencement[2] », et, s'il est déterminé par un autre adverbe marquant la répétition, « en recommençant[3] » ; dans le second sens, par rapport à un sujet déjà existant, et sans complément indiquant la répétition, il peut signifier « à nouveau », « pour commencer[4]. » C'est en ce dernier sens que le prennent un très grand nombre d'interprètes, et ils trouvent dans le contexte tous les arguments désirables pour appuyer leur thèse. Nicodème a cru que Jésus parlait d'une naissance nouvelle, non d'une naissance surnaturelle, et il objecte l'impossibilité où se trouve l'homme, une fois né, surtout vieux, de naître une seconde fois. On pourrait dire que Nicodème fait un contresens touchant la nature de la naissance dont il s'agit et qu'il a bien pu se tromper sur la circonstance indiquée par Jésus. Mais le Sauveur ne combat que sa fausse idée de naissance corporelle et n'insiste que sur le caractère nouveau de la naissance spirituelle, non pas sur son origine céleste. D'autres commentateurs cependant, en tête desquels se placent Origène et Cyrille d'Alexandrie, préfèrent le premier sens, familier à saint Jean dans tous les autres passages de l'Évangile où le mot se rencontre, et qu'il ne peut manquer d'avoir dans l'esprit en parlant de la naissance spirituelle, qui est une naissance divine et céleste. Il est très probable que ce premier sens représente la pensée complète de l'évangéliste, mais en impliquant le second. La parole de Jésus apparaît avec une

1. Cf. Jean, iii, 31 ; xix, 11, 23 ; Marc, xv, 38.
2. Cf. Luc, i, 3 ; Act. xxvi, 5.
3. Cf. Gal. iv, 9.
4. Les commentateurs citent un passage d'Artémidore, *Oneirocriticon* I, 13, où il est dit d'un homme qu'il lui semble ἄνωθεν γεννᾶσθαι dans un enfant qui lui est né. Le père se voit revivre, « naître à nouveau » dans son fils pour commencer une nouvelle existence, et non pas « renaître » dans le sens strict du mot, pour recommencer l'existence dont il a joui.

triple signification : la signification matérielle, qui n'est pas le sens vrai du texte, les termes employés par le Sauveur étant symboliqnes, et qui sera pourtant celle que Nicodème comprendra, sauf à le trouver incroyable ; la signification morale qui est vraie et qui exprime la régénération dont parlent les Évangiles synoptiques et saint Paul [1] ; la signification théologique et mystique, destinée à montrer le principe et le caractère surnaturel de cette régénération ; le troisième sens est associé au second dans l'esprit de l'évangéliste, en sorte que le même mot figure pour lui la nouveauté, l'origine céleste et le caractère divin de la naissance spirituelle. Pour traduire exactement ce passage, il faudrait trouver en français un mot qui pût signifier à la fois comme le mot grec, « d'en haut » et « à nouveau ». Faute de ce mot, il est préférable d'employer la seconde formule, qui rend intelligible la méprise de Nicodème, tandis que l'autre traduction le ferait paraître plus inintelligent que l'évangéliste n'a voulu le montrer et que la vraisemblance ne permet de l'admettre. Si l'unique sens était « naître d'en haut », Nicodème n'a pas pu songer à une naissance corporelle. S'il s'agit d'une « naissance nouvelle », il manque seulement de l'esprit qu'il faut pour entendre les choses spirituelles [2]. Il est vrai pourtant que l'idée de naissance surnaturelle est celle qui prédomine dans la pensée de l'évangéliste et que celle de naissance nouvelle ne vient qu'en second lieu, comme associée nécessairement à la première. L'objection qu'on pourrait tirer de ce que le double sens et l'équivoque ne se comprennent qu'en grec et n'ont pu avoir lieu en araméen, dans la langue parlée par Notre-Seigneur, n'aurait de portée que si les discours

1. On peut suivre le développement de cette idée dans Marc, x, 15 ; Matth., xviii, 3 ; Gal. iii, 2, iv, 6, vi, 15 ; II Cor. v, 17 ; I Pier. i, 3, 23, ii, 2.

2. Cf. I Cor. ii, 14.

du quatrième Évangile, et celui-ci, en particulier, devaient être considérés comme des reproductions textuelles et non comme des interprétations plus ou moins réfléchies des enseignements qui ont été réellement donnés par Jésus [1].

Nicodème n'entend que des mots qui suggèrent à son esprit une idée impossible : « naître à nouveau », commencer à vivre quand on est déjà vivant ; il faudrait pour cela recommencer sa vie, chose inconcevable. Le docteur juif donne l'expression la plus naïve à la difficulté qu'il conçoit. Mais saint Jean n'a pas voulu le faire passer pour un homme d'esprit borné : Nicodème a compris en pharisien le discours de Jésus ; il ne pouvait pas le comprendre autrement, étant lui-même ce qu'il était, et le plus intelligent de ses confrères ne se serait pas montré plus perspicace. Incapable d'atteindre au sens élevé du discours, il s'est rabattu sur la lettre et n'a pu trouver que ce qu'il dit. L'espèce d'ironie qu'on peut soupçonner dans la pensée de l'évangéliste n'atteint pas la personne de Nicodème, mais la catégorie de croyants imparfaits dont il est le type. Il ne serait pas moins contraire à l'esprit de la narration de chercher dans sa question un sens plus profond que celui de la lettre, par exemple : l'idée que la naissance d'en haut n'est pas plus concevable que le recommencement de la vie pour un vieillard, ou qu'elle n'est pas concevable sans ce recommencement ; ou bien qu'une nouvelle naissance peut être nécessaire pour les prosélytes, mais non pour les Juifs de race, ou enfin que Nicodème aurait dit tout exprès une chose absurde, croyant sur-

1. D'après Resch, *Paralleltexte zu Johannes*, 78, la même locution hébraïque serait à la base de Matth. xviii, 3 et Jean, iii, 3, et une forme du verbe שוב répondrait à ἄνωθεν comme à στραφῆτε dans saint Matthieu. L'hypothèse peut s'accorder avec le sens du premier Évangile : « Si vous ne redevenez enfants » ; mais elle est incompatible avec le sens du quatrième, où il ne s'agit pas de recommencement. On verra cependant plus loin qu'un rapport existe entre ces textes.

prendre Jésus en lui montrant les conséquences logiques de sa doctrine [1]. L'objection ne vient que fournir une occasion au développement du principe établi d'abord par Jésus. Il n'y est pas fait de réponse directe. Jésus continue à parler, sans que Nicodème ait l'air de mieux comprendre, et l'instruction s'achèvera uniquement pour le lecteur, sans qu'on nous dise comment l'entretien s'est terminé ni si celui qui l'avait provoqué en a recueilli le moindre profit. On a supposé [2], avec beaucoup de raison, que la phrase : « Comment un homme peut-il naître *étant vieux*? » était comme la contrepartie et l'écho de ce qu'on lit dans les Synoptiques : « Si vous ne changez et ne devenez *comme des enfants*, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux [3]. »

Jésus expose à son interlocuteur la théorie de la naissance spirituelle : « Si l'on ne naît d'eau et d'esprit, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu [4]. » La nécessité de la nouvelle naissance n'est pas seulement indiquée; les moyens qui la procurent et la façon dont elle se produit le sont également. L'eau et l'esprit sont les causes immédiates de la génération surnaturelle. Pour cette naissance, il n'est pas besoin d'un enfantement corporel, et il n'y a rien de commun entre celui-ci et celle-là [5] : l'ablution de l'eau et l'effusion de l'esprit suffisent à la produire. C'est la définition du baptême chrétien; non que la définition soit directe et proprement théologique, car Jésus continue à parler le langage moitié réel moitié

1. Hypothèses diverses, *ap.* Meyer-Weiss, *op. cit.* 131.
2. Holtzmann, 63.
3. Matth. xviii, 3; Marc, x, 15, *supr. cit.*
4. Ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Vulg. : « Nisi quis *renatus* fuerit ex aqua et spiritu *sancto*. » Vers. syr. du Sinaï : « Si l'on ne naît d'esprit et d'eau. » Plusieurs anciens témoins substituent le « royaume des cieux » au « royaume de Dieu ».
5. Cf. Jean, ii, 4.

figuré qui a déjà induit Nicodème en une si grande perplexité d'entendement. Comme plus haut, le mot qui caractérisait la génération surnaturelle signifiait à la fois « à nouveau » et « d'en haut », celui par lequel on l'explique maintenant, à savoir « l'esprit » a un double sens que l'on évite de distinguer, et qui laissera Nicodème dans la même incertitude. « L'esprit » désigne évidemment « la génération d'en haut », la filiation divine des croyants. Mais « l'esprit », πνεῦμα, éveille à la fois l'idée de souffle ou de « vent », et l'idée de « réalité immatérielle et divine ». Associé à l'eau, il peut sembler plutôt être pris dans le dernier sens, à moins que l'un et l'autre ne soient, comme ils le sont véritablement, des termes symboliques et réels, visant à la fois un élément sensible qui est accessoire et un élément suprasensible qui est principal. On ne s'arrête pas à parler autrement de « l'eau », cet élément, qu'on le prenne au sens réel ou au sens spirituel, étant subordonné à l'autre ; on s'occupe surtout du « souffle-esprit », et si, dans le développement, on est invité d'abord à penser plutôt de « l'esprit », on est promptement rappelé à l'idée du « vent », sauf à retomber finalement dans la conception de l'immatériel.

Il y a deux ordres de génération, dit le Sauveur à Nicodème, celui de la génération charnelle et celui de la génération spirituelle. Chacun produit ce qui est selon sa nature : la chair engendre la chair, la vie corporelle naît de la vie corporelle, et l'esprit engendre l'esprit, la vie spirituelle naît de la vie spirituelle. L'ancien texte dit occidental présentait, en cet endroit, de curieuses variantes dont on peut se faire une idée par la leçon de Tertullien [1], qui est aussi celle de la version syriaque dite

1. *De carne Christi*, 18 : « Quod *in* carne natum est, caro est, *quia ex carne natum est*,.... et quod de spiritu natum est, spiritus est, *quia Deus spiritus est*, *et de deo natus est.* » Le texte est cité deux fois sans

de Cureton [1] : « Ce qui naît de la chair est chair, *parce qu'il est né de la chair*, et ce qui est né de l'esprit est esprit, *parce que Dieu est esprit et qu'il* (l'homme spirituel) *est né de Dieu.* » On admet généralement que ces additions sont de pure paraphrase ; elles ne laissent pas pourtant d'être tout à fait dans la manière de l'évangéliste, conformes à sa pensée, et nécessaires, du moins la dernière, non seulement pour que le discours ne soit pas, relativement à Nicodème, un logogriphe entièrement obscur, au lieu d'un symbole à double entente, mais pour qu'il offre un sens complet et continue réellement ce qu'il veut exprimer. On peut dire, il est vrai, que la concision et l'obscurité du texte primitif appelaient la paraphrase, et que la masse des témoins doit prévaloir. Mais ne pourrait-on répondre que l'emploi équivoque du mot « esprit » dans le contexte et l'apparente inutilité du développement expliqueraient aussi bien qu'on l'ait supprimé? Le rapport du texte développé avec ce qui est dit dans le prologue touchant la génération spirituelle, surtout si l'on adopte pour ce passage la leçon de Tertullien, est particulièrement frappant [2]. Qui sait si les deux passages n'ont pas été corrigés en même temps, pour la même raison ou pour des raisons fort analogues, dans ce que nous avons appelé déjà l'édition canonique du quatrième Évan-

addition dans s. Cyprien, et une fois avec la seconde addition par Nemesianus de Thubunas (S. Cyprien, éd. Hartel, I, 47, 140, 439.

1. La version du Sinaï n'a pas l'addition : « parce qu'il est né de la chair, » et contient la seconde sous cette forme : « parce que Dieu est un esprit vivant, » leçon qui a tout l'air d'une retouche par rapport à l'autre. Les additions se rencontrent encore dans quelques mss. de l'ancienne Vulgate et dans le ms. grec 161, sous la forme : ὅτι ἐκ τῆς σαρκὸς ἐγεννήθη, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματός ἐστιν. S. Ambroise, *De Spir.*, III, 11, accuse à tort les ariens d'avoir mutilé ce passage, mais son témoignage prouve au moins que la leçon actuelle n'était pas connue à Milan avant l'épiscopat d'Auxence.

2. Cf. Jean, I, 13, en lisant ὅς.... ἐγεννήθη et III, 6, en ajoutant ὅτι θεὸς πνεῦμά ἐστι, καὶ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη.

gile ? Tous les deux rentraient dans la perspective johannique de l'Incarnation et tendaient à montrer en Jésus le premier-né de l'eau et de l'esprit. Nous trouverons plus loin un autre passage [1] où la même perspective était accusée et qui paraît aussi avoir subi une mutilation voulue. La même cause pourrait donc avoir produit dans tous ces endroits les mêmes effets. Quoi qu'il en soit du texte, le sens n'est pas douteux, et les divers étages de la pensée évangélique apparaissent nettement. De même que le monde, au commencement, est né de l'eau et de l'esprit ou du souffle de Dieu par la vertu de la parole divine [2], de même la création spirituelle des vrais fils de Dieu naît de l'eau et du souffle divin par la vertu de la Parole incarnée, et le Christ lui-même, le premier-né, le chef de la génération nouvelle, l'a inaugurée en quelque façon, comme en a témoigné Jean-Baptiste, sur la foi du Père céleste, et après avoir vu l'esprit descendre sur Jésus baptisé.

La vie nouvelle acquise par cette naissance ne se reconnaît pas à une marque extérieure, car il serait contraire à sa nature d'être sensible. Que Nicodème ne soit donc pas surpris qu'on parle d'une nouvelle naissance dont lui-même et ses pareils ont besoin pour avoir accès au royaume de Dieu et, qu'il ne s'arrête pas à la difficulté que lui suggère l'expérience de la vie matérielle. La naissance et la vie dont il s'agit, ayant dans l'esprit leur principe, ne se jugent pas à la mesure de la naissance et de la vie corporelles. N'est-il pas vrai que l'esprit (vent) souffle où il veut, que la cause de son mouvement ne lui est pas

1. Jean, iii, 34, où il faut sans doute lire : « Car il (Dieu) ne mesure pas l'Esprit *à son Fils*. »

2. Gen. i, 1, Cf. *Revue*, II, 48. Toute la tradition chrétienne a fait ce rapprochement, et chaque année l'Eglise dit en bénissant les fonts baptismaux : « Deus cujus Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam hunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet. »

extérieure, qu'on l'entend sans le voir, qu'on ne peut douter de sa réalité bien qu'on ne puisse le saisir, et qu'on ne sache pas d'où il vient ni où il va ? Ceux qui sont nés de l'esprit sont comme le vent qui souffle [1]. Leur vie spirituelle est réelle, quoiqu'on ne voie pas d'où elle procède, ni où elle tend. Elle tient son existence, son activité, sa direction de l'esprit, qui est invisible.

On ne doit pas voir dans cette explication une simple comparaison de l'esprit avec le vent, ou bien il faudrait dire que le discours est équivoque au lieu d'être symbolique. Les idées, très distinctes pour nous, de l'esprit et du vent, se réunissent, pour saint Jean, dans l'idée du souffle divin, et si l'on hésite à mettre dans l'Évangile la confusion et le vague qui existent chez les anciens auteurs bibliques, du moins faudra-t-il reconnaître que l'Esprit-Saint et le vent de la Pentecôte sont associés dans la pensée de l'auteur aussi étroitement que peuvent l'être le symbole de l'eau et l'idée de la régénération. Et le Christ ressuscité ne donnera-t-il pas le Saint-Esprit aux Apôtres en soufflant sur eux [2] ? Certes, saint Jean n'a pas voulu désigner l'eau et le vent comme principes de la vie éternelle ; mais il n'a pas davantage employé les mots d' « eau » et d' « esprit » dans un sens entièrement symbolique et pour figurer une idée pure. Il est à la fois réaliste et symboliste ; il se sert de termes concrets qui ne perdent pas leur sens naturel tout en se rapportant finalement à une conception de métaphysique religieuse. Son idéalisme n'est pas abstrait, c'est l'idéalisation du concret, la transpo-

1. Témoins occidentaux, versions syriaques du Sinaï et de Cureton : « Ainsi en est-il de quiconque est né *de l'eau* et de l'Esprit. » Les critiques pensent que l'addition ἐκ τοῦ ὕδατος vient du v. 5, et cette opinion est vraisemblable. Toutefois la mention de l'eau serait tout à fait dans la pensée et dans le style de saint Jean (cf. I Jean, v, 6, 8), et l'omission pourrait s'expliquer par l'influence du contexte immédiat.

2. Jean, xx, 22.

sition du sensible dans le spirituel et de l'élément dans l'idée. Qu'on ne retranche donc pas de sa pensée l'eau et le vent; qu'on ne recoure pas non plus à une combinaison artificielle en admettant que l'eau est l'eau et que l'esprit est esprit, rien qu'esprit dans une partie du discours et dans la conclusion, vent dans la phrase intermédiaire. Le discours est intentionnellement mystérieux, mais il n'est pas inconsciemment illogique. L'eau du chaos et le souffle de Dieu dont parle la Genèse, l'eau du baptême de Jésus et du baptême chrétien, le mouvement de l'Esprit descendant sur Jésus et le vent impétueux de la Pentecôte sont les objets qui apparaissent au premier plan, et derrière ces éléments à la fois réels et symboliques, on entrevoit la vraie réalité, qui est la régénération par l'Esprit de Dieu. Jésus ne dit pas pour cela que les enfants de Dieu « naissent de l'eau et du vent », car il y a cette différence entre les deux termes que la réalité sensible du premier se distingue essentiellement de la réalité figurée, à savoir la purification et la régénération de l'homme, tandis que la réalité sensible du second terme est déjà presque immatérielle, à moitié confondue dans le langage religieux avec l'action invisible de Dieu sur les âmes, si bien que le phénomène naturel n'est pas conçu comme étant absolument d'un autre ordre que le phénomène spirituel. Il en résulte que pour l'eau, c'est la réalité matérielle qui s'offre à la pensée, et la réalité spirituelle qui est sous-entendue, tandis que pour l'esprit, c'est la notion surnaturelle qui prédomine, qui s'affirme d'abord, et la réalité naturelle qui se montre plus loin par manière d'explication analogique. Le mysticisme a de ces partis pris. L'Évangile de saint Jean est un Évangile mystique. Le devoir du commentateur est d'entrer autant que possible dans l'esprit de ce mysticisme et d'en saisir l'harmonie secrète; faute de quoi on s'engage dans d'inextricables difficultés et l'on s'expose à altérer le vrai sens des textes.

Dans le cas présent, l'embarras des interprètes et les explications contradictoires qui se sont produites viennent de ce qu'on a voulu voir dans l'eau et l'esprit des termes purement naturels ou purement spirituels, ou bien alternativement naturels et spirituels, tandis qu'ils sont à la fois naturels et spirituels, leur sens spirituel étant, d'ailleurs, celui que l'auteur a finalement en vue et d'après lequel on doit régler l'explication générale du discours. De ce point de vue, la plupart des anciens Pères, qui entendaient du Saint-Esprit tout le passage étaient plutôt dans le vrai que ceux qui ont admis, comme les modernes, une simple comparaison de l'Esprit-Saint avec le vent, et un jeu de mots sur le double sens de l'esprit. L'évangéliste a donné, en forme allégorique, une théorie complète de la génération spirituelle, dans laquelle même il a compris, d'une certaine manière, l'Incarnation, tout en visant principalement le baptême chrétien. Le principe : « On ne sait d'où viennent ceux qui sont nés de l'esprit, ni où ils vont », sera souvent appliqué à Jésus lui-même dans la suite de l'Évangile : lui sait d'où il vient et où il va, mais le monde l'ignore [1].

Le baptême de Jean n'est pas visé directement, car Jésus ne dit pas : « Si l'on ne naît pas *seulement* de l'eau, *mais encore* de l'esprit », de façon à opposer son propre baptême à celui de Jean ; mais il présente l'eau et l'esprit comme les deux principes coordonnés ou le principe conjoint de la nouvelle naissance. Il est sous-entendu que le baptême de Jean n'avait que l'eau, le symbole matériel sans la réalité spirituelle, tandis que le baptême de Jésus réalise spirituellement le symbole matériel qu'il a retenu. Ce n'est pas à dire pour cela que la signification symbolique de l'eau soit purement négative et se ramène à l'idée de purification, l'esprit demeurant le seul principe

1. Jean, vii, 27-28; viii, 14; ix, 29-30.

positif de la nouvelle naissance[1]. Les deux principes ne sont pas conçus l'un comme négatif ou passif, l'autre positif et actif; il n'y a, en réalité, qu'une naissance et une vie, issue d'un seul principe qui est l'esprit, agissant avec l'eau et dans l'eau. Les deux causes se ramènent à une seule, pour produire un seul effet qui est positif, et qui procède à la fois tout entier de l'une et de l'autre. Pour la forme symbolique du discours il y a deux éléments, l'eau et l'esprit; pour la conception générale et théorique de la vie spirituelle, il n'y a qu'une cause, l'esprit; au point de vue du christianisme seul, on reçoit l'Esprit-Saint par le moyen du baptême, en sorte que l'eau baptismale peut être considérée comme le véhicule de l'Esprit ou comme l'instrument de son action régénératrice et sanctifiante. Dans les autres passages de l'Évangile où l'eau apparaît comme un terme purement symbolique, elle ne représente pas le côté négatif de la régénération chrétienne, mais la vie spirituelle dans son principe et son développement. On n'a aucune raison d'admettre ici un autre sens; mais on le fait généralement parce qu'on regarde l'eau comme un terme réel et symbolique, tandis qu'on prend d'abord l'esprit pour un terme réel (Esprit-Saint), puis le vent pour un terme symbolique, bien que dans tout le discours l'eau et l'esprit soient à la fois des termes réels et symboliques, ayant même sens et même objet, et qui sont accouplés tout simplement parce que la notion du baptême chrétien les imposait tous les deux à l'évangéliste. Dire que Jésus n'a pas pu faire à Nicodème un discours sur le baptême chrétien, ou que la conception proprement johannique de la génération spirituelle n'a rien à voir avec le baptême, et que l'esprit n'est pas pour saint Jean le principe de la vie éternelle[2], est raisonner dans le vide et supposer ce qui est en question. S'il est

1. Meyer-Weiss, 131; Holtzmann, 64, d'après Ez. xxxvi, 25-27.
2. Meyer-Weiss, 132.

une chose évidente pour le critique non prévenu, c'est que l'évangéliste, dans cet entretien du Sauveur avec Nicodème, reprend, pour la développer, l'idée qu'il a simplement énoncée dans le prologue touchant la naissance des enfants de Dieu. Le rapport du baptême et de l'Esprit avec cette maxime et l'idée que l'Esprit divin devient vie dans l'homme sont johanniques au même titre que la notion même du Verbe incarné, car ce rapport et cette idée, appliqués à Jésus, constituent la perspective et la définition de l'incarnation. Aussi bien, quand saint Jean parle de la chair n'a-t-il pas en vue « la chair du péché », mais la nature humaine comme telle, abstraction faite de l'obstacle que le péché met à la naissance spirituelle.

« Comment cela peut-il se faire ? » remarque Nicodème. La question ne permet pas de dire ce qu'il a compris au précédent discours. On va sans doute plus loin que ne veut l'évangéliste lorsqu'on admet que Nicodème, voyant bien qu'il s'agit d'une régénération spirituelle, demande simplement une explication sur la manière dont cette régénération peut s'accomplir. Il ne semble pas avoir fait le moindre progrès depuis l'instant où il a dit : « Comment un homme peut-il naître, étant vieux ? » Sans doute il a bien entendu que la vie dont parle Jésus n'est pas un recommencement de la vie présente, mais sait-il mieux de quoi Jésus parle ? Jésus lui-même va s'étonner qu'il ignore « ces choses ». Il n'est pas surprenant qu'on ignore le « comment » de la génération spirituelle : le Sauveur vient de dire qu'on ne le sait pas. Le fond de la question reste donc toujours aussi obscur pour l'interrogateur, et l'idée même de la génération spirituelle lui échappe tout aussi bien que l'intelligence de sa possibilité et des moyens qui la procurent [1]. C'est pourquoi Jésus

1. « Simplicius esse arbitror, quod Chrysostomus, Theophylactus et Euthymius videntur indicare, de summa quaestionis Nicodemum loqui, quomodo homo iterum nasci possit. » MALDONAT, II, 483.

dit : « Tu es le docteur d'Israël et tu ne sais pas cela ! » Une ironie légère est contenue dans cette réponse[1]. « Le docteur d'Israël » ne signifie pas expressément que Nicodème représente la science des scribes, mais qu'il est un docteur en grande réputation. Comme tel, il devrait connaître les Écritures, où, s'il n'est pas question de nouvelle naissance, il est souvent parlé de l'esprit et de sa puissance créatrice. Il est prématuré de faire intervenir ici le devoir de la docilité aux envoyés de Dieu, recommandé aussi dans l'Ancien Testament, puisque Jésus n'a rien dit encore de la foi.

En face de ce docteur ignorant, Jésus se déclare le vrai docteur d'Israël et du monde : « En vérité, en vérité, je te dis que nous parlons de ce que nous savons et que nous attestons ce que nous avons vu. » Le monologue du Sauveur, car désormais Nicodème ne sera plus rien et sera oublié avant la fin du discours, commence de la même façon que la première Épître de saint Jean[2], et, dans l'Évangile on ne trouve le « nous » employé que par l'auteur témoignant au nom de ceux qui ont vu Jésus et qui ont cru en lui. Les anciens commentateurs supposaient volontiers que le Christ parlait ici au nom de son Père et du sien, ou bien au nom de la Trinité tout entière : hypothèse contredite par la teneur même du discours, où il n'a pas été question du Père, ni même du Saint-Esprit, le Père et l'Esprit-Saint ne pouvant d'ailleurs être conçus comme des témoins qui ont « vu » ce que Jésus dit. D'autres ont pensé aux prophètes, et plusieurs interprètes, même modernes, croient que Jésus associe à son témoignage celui de Jean-Baptiste[3]. Cette dernière opinion peut être soutenue, puisqu'il s'agit d'un témoignage actuel et que Jean-Baptiste est encore pré-

1. Meyer-Weiss, 136.
2. I Jean, i, 1-3.
3. Voir Meyer-Weiss, *loc. cit.*

sent à la pensée du narrateur : il va reparaître dans le prochain récit. Le précurseur serait cité comme témoin de l'incarnation avec Jésus lui-même, qui en est le sujet. On peut douter cependant que le « nous » s'applique à deux personnes déterminées, à Jésus qui parle, et à Jean qu'il aurait seul en vue, d'autant que Jean lui-même, qui est le témoin de Jésus, se défendra bientôt d'être le prédicateur des choses célestes que Jésus révèle. Rien, dans le contexte immédiat, n'éveille le souvenir de Jean-Baptiste. Les commentateurs vont le chercher parce qu'ils ont besoin de lui. Si l'on tient compte des endroits où l'évangéliste lui-même emploie le « nous » à propos du témoignage rendu à l'Évangile, on admettra plutôt que Jésus parle avec tous ses témoins, c'est-à-dire les apôtres et les évangélistes, au monde incrédule [1]. L'hypothèse d'un pluriel emphatique par lequel Jésus opposerait son « Nous savons » à celui par lequel Nicodème a ouvert l'entretien [2], n'est pas contraire à l'usage de la langue grecque, mais elle est contraire à l'usage des Évangiles [3], attesté même par la phrase suivante où Jésus, parlant en son nom, emploie le singulier. Nicodème a dit : « Nous savons » parce qu'il représente un groupe. Jésus dit : « Nous savons » parce qu'il représente la génération nouvelle des enfants de Dieu. Il ne semble pas, néanmoins, que l'évangéliste ait voulu marquer une antithèse entre ces deux déclarations.

1. Holtzmann, 65.
2. Schanz, 173.
3. Quia insolitum est Christo pluraliter de se loqui, hanc ipsam interpretationem, quam omnium probabilissimam judico, probare omnino non possum. » Maldonat, II, 485. Supposant que la parole a été réellement prononcée par Jésus, Maldonat ne voit pas d'autre sens possible que cette observation banale : On dit ce qu'on sait, et on n'est pas cru ; les entêtés n'écoutent pas les sages. Son raisonnement est parfaitement juste ; mais la platitude de la conclusion aurait dû lui faire suspecter la légitimité de ses prémisses.

Ce que Jésus dit savoir avec une entière certitude parce qu'il l'a vu, ce que savent comme lui ceux qui sont devenus enfants de Dieu en croyant en lui, c'est le mystère du salut, le secret de la nouvelle naissance, dont Jésus et les siens éprouvent en eux-mêmes la divine réalité. L'expérience surnaturelle dont il s'agit commence avec l'incarnation, se poursuit dans la manifestation du Verbe fait chair, et se répète jusqu'à certain point dans tous ceux qui sont régénérés par l'efficacité de son esprit. « Nous disons ce que nous savons, nous attestons ce que nous avons vu, et vous ne recevez pas notre témoignage. » Ce n'est pas seulement Nicodème, ni ceux au nom de qui on l'a fait parler d'abord, mais tous ceux dont il est le type et auxquels pense l'évangéliste, qui ne reçoivent pas le témoignage. Toutefois l'auteur n'a pas perdu de vue Nicodème et le groupe dont il l'a fait l'interprète, ni l'économie du dialogue qu'il vient de rapporter, et Jésus constate, en son propre nom, par l'exemple de son interlocuteur, l'aveuglement des Juifs et l'impossibilité de leur faire comprendre la vérité salutaire. Si je vous parle des choses terrestres et que vous ne croyiez pas, comment croirez-vous si je vous parle des choses célestes. » Aussi le « je » revient pour la continuité du discours, et parce que Jésus seul est le révélateur des choses célestes. Mais que veut-il entendre par les « choses terrestres » (τὰ ἐπίγεια) qu'il a déjà dites, et par les « choses célestes » (τὰ ἐπουράνια) qu'il aurait encore à dire? La naissance par l'eau et l'esprit serait-elle une chose terrestre? Faut-il chercher les « choses terrestres » en dehors de la conversation qui précède? Certains Pères [1] ont soupçonné que les choses terrestres seraient une allusion à la parole : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours. » Mais si le corps de Jésus-Christ est une « chose terrestre »,

1. S. Augustin, Bède, etc.

la résurrection n'en est pas une ; de plus, il paraît indispensable de prendre les choses terrestres dans ce que Jésus vient de dire. C'est pourquoi, séparant ce qui a été dit du vent de ce qui convient à l'Esprit, on a supposé que la comparaison du vent était la « chose terrestre » dont il s'agit [1] ; mais si la naissance par l'esprit est la « chose céleste », elle ne reste plus à dire, et la remarque de Jésus n'a pas d'objet. Beaucoup n'hésitent pas à considérer le baptême comme une « chose terrestre » parce qu'il est donné sur la terre, et entendent par « choses célestes » la génération éternelle du Fils, ou le mystère de la Trinité [2] ; mais les « choses célestes » ne sont pas des abstractions métaphysiques ; la suite du discours montre qu'il s'agit du mystère du salut, du plan providentiel de la Rédemption que le Fils est venu opérer sur la terre. L'économie du salut a été décrite dans ce que Jésus a déjà dit, mais elle a été décrite en figure, en langage sensible, « terrestre », et Nicodème n'y a rien compris : que comprendra-t-il si on la lui décrit sans figure [3] ? La description se fait néanmoins immédiatement, mais il est clair qu'elle ne se fait pas pour Nicodème. L'embarras que les interprètes ont éprouvé à reconnaître des « choses terrestres » dans les paroles concernant la nouvelle naissance vient tout simplement de ce qu'ils ont commencé par interpréter ces paroles au sens spirituel, sans en remarquer le caractère symbolique. Il est évident que l'évangéliste les considère comme une allégorie, ce qu'elles

1. S. Augustin accueille aussi cette hypothèse.

2. Plusieurs Pères grecs : Schanz, 175. Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Joannem*, 145.

3. « Fateor me praeter voluntatem meam in novam interpretationem rationibus majoribus impelli. Puto Christum cum terrestria caelestiaque nominavit, non ad res ipsas, de quibus loquebatur, sed ad modum loquendi explicandique respexisse. Nam si res quidem ipsas spectes, nihil nisi cæleste atque divinum dixit, si explicandi rationem, terreno, id est humano more locutus est. » Maldonat, II, 486.

sont en effet. Maintenant Jésus ne parle plus en parabole et il va dire comment on est sauvé, comment on obtient la vie nouvelle, la vie éternelle.

On refuse de croire en Jésus lorsqu'il parle le langage de la terre pour faire entendre les choses du ciel. Lui seul pourtant a l'autorité qu'il faut pour avoir droit d'être écouté en pareille matière. « Nul n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du Ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel [1]. » Les éditions critiques de Tischendorf omettent les derniers mots : « qui est dans le ciel », sur la foi des manuscrits réputés les meilleurs [2], et la phrase demeure comme suspendue sur le vide. Pour le sens, la mention du « Fils de l'homme » a besoin d'être complétée par la définition formelle du rapport ordinaire où il se trouve à l'égard du ciel. Au point de vue du style johannique, il paraît évident que l'harmonie de la phrase est établie sur la triple répétition du mot ciel. Les manuscrits Vatican et Sinaïtique, dont on fait si grand état, ne représentent pas un texte neutre antérieur aux recensions, mais un texte recensé. Les mots qu'ils omettent sont extrêmement difficiles à interpréter comme parole de Jésus, et il est tout aussi naturel qu'on ait pensé à les supprimer, qu'il le serait peu qu'on eût cru devoir les ajouter. D'autres témoins [3] qui ont senti la même difficulté, l'ont écartée en lisant : « qui est du ciel [4] ». Cependant le plus grand nombre est resté fidèle à la leçon la plus difficile. Occidentale ou non, cette leçon doit être la vraie. Pris dans sa teneur traditionnelle, le texte contient une révélation des « choses célestes » qui s'offrent au

1. Καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν
εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς,
ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ].

2. Mss., ℵ (Sinaïtique), B (Vatican) L (Paris, *Bibl. Nat.* 62).
3. Le plus notable est la version syriaque du Sinaï.
4. Ὁ ὢν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

lecteur sur une double ligne, celle du sens littéral qui convient à la circonstance, et celle du sens spirituel que l'évangéliste insinue sous le sens littéral. Jésus fait d'abord allusion à un passage du Deutéronome [1] que saint Paul [2] applique pareillement au Messie. En disant que « nul n'est monté au ciel », il fait entendre que pour parler des choses célestes, il faudrait avoir eu accès près de Dieu, ce qui n'a été donné à aucun homme; toutefois « celui qui est descendu du ciel », c'est-à-dire le Verbe incarné, connaît les choses célestes aussi bien et mieux que ne pouvait les connaître un homme qui serait monté au ciel ; quant à lui, il n'a pas eu besoin d'y monter pour en descendre, étant « le Fils de l'homme qui est au ciel ». Ce dernier membre de phrase est tiré en divers sens par les commentateurs. Ceux qui trouvent invraisemblable que Jésus lui-même ait affirmé sa présence actuelle dans le ciel, traduisent : « qui était au ciel [3]. » Mais la proposition incidente n'est pas subordonnée aux deux propositions qui précèdent : « Nul n'est monté au ciel sauf celui qui en est descendu »; elle détermine simplement la qualité du « Fils de l'homme » par l'indication de son rapport actuel ou permanent avec le ciel. Beaucoup de pères et d'interprètes catholiques [4] entendent le passage dogmatiquement et l'expliquent par la distinction des deux natures [5], ce qui est une traduction théologique

1. Deut. xxx, 11-12 : « La loi que je te donne aujourd'hui n'est pas au-dessus de ta portée, ni éloignée (de toi) ; elle n'est pas au ciel, pour (qu'on puisse) dire : *Qui montera au ciel* afin de nous la rapporter et de nous en instruire, pour que nous l'accomplissions. »

2. Rom. x, 6 : Ne dis pas dans ton cœur : *Qui montera au ciel?* c'est-à-dire : (Qui) fera descendre le Christ ? » S. Jean paraît dépendre de s. Paul, et non seulement du Deutéronome.

3. Voir Schanz, 177.

4. Cf. s. Thomas, *S. th.*, p. 3, q. 5, a. 2, ad. 1 ; Schanz, 175-176.

5. « Ascendisse jam tunc dicebatur, non quod divina ascendisset natura,..... neque quod ascendisset humana,.... sed *per communica-*

plutôt qu'une analyse de l'Évangile. Certains commentateurs protestants [1] donnent à tout le passage un sens moral et figuré : Jésus, dans son humanité, avait été élevé au ciel par son union intime avec Dieu, d'où résultait en lui un commerce permanent avec le ciel, principalement depuis son baptême. Mais ni le texte, ni le contexte, ni la conception johannique de la science du Christ ne justifient une pareille atténuation du sens littéral. Ce n'est point du tout parce que Jésus aurait été élevé jusqu'à Dieu qu'il est le révélateur des choses célestes, c'est parce que le Verbe divin, venu du ciel, parle en Jésus, avec la science qu'il apporte du ciel, d'auprès du Père [2]. Au sens littéral, on n'affirme pas réellement que Jésus soit monté au ciel, on affirme que le Fils de l'homme en est venu, et qu'il y est. Y est-il seulement en ce sens que là est sa vraie patrie, son séjour naturel [3], et faut-il admettre que la proposition n'a un sens complet que dans son interprétation spirituelle, au point de vue de l'évangéliste dont la pensée va au Christ glorifié [4], retourné au ciel, rentré dans la gloire du Père? Il est évident que l'évangéliste, en écrivant : « Nul n'est monté au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel », pensait que Jésus était monté au ciel, après en être descendu par l'incarnation du Verbe, et en ajoutant les mots : « qui est au ciel », à la mention du « Fils de l'homme », il songeait à Jésus assis à la droite du Père, après sa résurrection. Il était impossible de réunir en trois propositions plus de « choses célestes ». Le sens

tionem idiomatum, qua Filius hominis, cum in terra esset, in caelo quoque esse dicebatur, quia idem Deus erat, et Deus erat in caelo. » MALDONAT, II, 487.

1. Voir MEYER-WEISS, 139.
2. Cf. JEAN, XVI, 25, 28; XV, 15.
3. MEYER, *loc. cit.*
4. HOLTZMANN, 67.

spirituel qui vient d'être indiqué n'est pas à prendre pour le sens unique du texte [1]; et si l'on ne devait admettre qu'un sens, il faudrait garder le premier.

Mais il faut les garder tous deux, car tous deux sont nécessaires et se poursuivent dans le discours. Jésus vient de dire qu'on doit croire en lui parce qu'il est le vrai Messie, le « Fils de l'homme », qui est descendu du ciel, qui est au ciel. Il ajoute qu'on doit croire en lui parce qu'il sera « élevé » tout exprès afin que les hommes, le voyant « élevé », croient et trouvent dans la foi la vie éternelle. « Et comme Moïse, dit-il, a élevé le serpent dans le désert [2], ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout croyant ait en lui (par le Fils de l'homme) la vie éternelle [3]. » Au sens littéral, indiqué d'abord par la comparaison avec le serpent d'airain, et confirmé par un autre passage au quatrième Évangile [4], « l'élévation » de Jésus est le crucifiement. La comparaison porte beaucoup moins sur le serpent mosaïque et sur le Christ que sur le fait de la guérison obtenue par les Israélites en regardant le serpent d'airain, et de la vie éternelle obtenue par les enfants de Dieu en croyant au Fils de Dieu crucifié [5]. Eux aussi sont sauvés en regardant la croix avec le regard de la foi; et la « chose céleste » que leur foi embrasse n'est pas autre chose que l'amour de Dieu pour les hommes, révélé par le don qu'il fait de son Fils. Toutefois cette « élévation » n'épuise pas toute la

1. Opinion de Reuss, *Théologie johannique*, 145.
2. Nombr. xxi, 8-9.
3. Ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Texte reçu : ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Vulgate : « ut omnis qui credit in *ipsum non pereat sed* habeat vitam aeternam. » Changement et addition suggérés par le v. suivant. Le participe πιστεύων n'a pas de complément et n'en a pas plus besoin ici qu'au v. 12; ἐν αὐτῷ se rapporte au verbe ἔχῃ. Cf. Jean, i, 4; v, 39; xvi, 33; xx, 31.
4. Jean, xii, 32-33.
5. Holtzmann, 67.

pensée du texte, et l'évangéliste s'est abstenu de déterminer le verbe par un complément circonstanciel, afin que l'esprit du lecteur puisse passer sans effort de « l'élévation » matérielle sur la croix à « l'élévation » spirituelle dans la gloire, la première étant la condition providentielle et aussi la figure de la seconde. De même que plus haut l'ascension du Christ était à l'arrière-plan du discours, son exaltation définitive et permanente à la droite du Père apparaît derrière la croix pour en supprimer l'horreur. La foi qui sauve n'est-elle pas la foi au Christ glorifié après avoir été, et pour avoir été crucifié?

La raison pour laquelle Dieu « élèvera » son Fils, le laissera crucifier, le conduira à la gloire par le supplice, c'est qu'il veut, par ce moyen, donner au monde la vie éternelle. « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. » Le « monde » s'entend ici des hommes que Dieu appelle au salut, et en tant qu'ils y sont appelés, que plusieurs y répondent [1]. Il y a un monde livré au mal, pour lequel Jésus ne fera même pas une prière [2]. Le Père « a donné » son Fils. Après ce qui a été insinué du crucifiement, il est peu probable que cet abandon se rapporte en général à la mission du Christ sur la terre [3] et ne vise pas principalement sa mort [4], lors même qu'on ne devrait pas entendre « donner » au sens de « livrer, abandonner », mais dans le sens ordinaire de « faire présent [5]. » Livré à la mort ou donné au monde, celui dont on parle est le Fils de l'homme élevé en croix pour être élevé en gloire. Dans l'usage de la langue johannique, le « Fils monogène » est plutôt le Verbe

1. Cf. Jean, iv, 42 ; vi, 33 ; xii, 47.
2. Jean, xvii, 9, 14-16.
3. Meyer-Weiss, 143.
4. Holtzmann, 68.
5. Schanz, 179.

incarné que le Verbe avant l'incarnation, bien qu'il puisse désigner l'un ou l'autre, le « Fils monogène » étant un des noms du Verbe, une de ses définitions, un type éternel du Messie. Il paraît nécessaire d'attribuer à cette qualification une portée métaphysique, et impossible de la ramener à l'idée de « fils chéri [1] » ; tout au plus peut-on soutenir que la notion du « Monogène divin » ou du « Fils monogène » étant à la fois métaphysique et historique, la relation du Monogène au Père est conçue à la fois comme métaphysique et morale, fondée sur l'origine et traduite en amour.

C'est pour l'accomplissement d'un dessein d'amour que le Fils monogène a été envoyé sur la terre. Il n'est pas venu pour juger le monde, il est venu pour le sauver, pour sauver du moins, en effet, tous ceux qui voudront croire. Cette assertion du Christ johannique va directement contre l'idée que les Juifs se faisaient du Messie et de son rôle. L'essentiel de la fonction messianique était le jugement, Jésus déclare que c'est le salut. Quant au jugement, il se fait de lui-même sans que le Fils ait à s'en occuper autrement, par la distinction radicale qu'établissent entre les hommes l'acceptation ou le refus de la foi en celui que Dieu a envoyé. Celui qui croit n'est ni jugé ni à juger, il a la vie éternelle, il est sauvé, Celui qui ne croit pas n'a pas besoin non plus d'être jugé, car il l'est déjà, il est condamné, il est perdu, « parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu ». Mais une conception si nouvelle du jugement divin a besoin d'être expliquée. C'est pourquoi Jésus ou l'évangéliste, car on ne sait plus bien maintenant qui est censé avoir la parole, décrit le fait avec plus de détails. Le thème de « la lumière » est donné en éclaircissement au thème de « la vie ». Saint Jean ne nous a-t-il

1. Meyer-Weiss, 143-144. Cet auteur renvoie à Jean, I, 14, 18, où il trouve aussi l'expression d'un rapport d'amitié. Cf. Schanz, 180.

pas avertis, dès le commencement, que la vie était venue dans le monde, et qu'elle était la lumière des hommes, que la lumière luit dans les ténèbres et que les ténèbres ne la retiennent pas [1] ? « La lumière » donc est venue dans le monde et les hommes, c'est-à-dire le plus grand nombre d'entre eux, « ont mieux aimé les ténèbres que la lumière» ; ils n'ont pas voulu quitter les ténèbres où ils étaient pour venir à la lumière qui s'offrait à eux ; et ils ont tenu cette conduite coupable « parce que leurs œuvres étaient mauvaises ». Une telle attitude, si absurde qu'elle soit au fond, est néanmoins facile à expliquer. « Quiconque fait le mal », quiconque applique au mal son activité, « déteste la lumière », qui lui révèle la honte de ses actes et qui la manifeste aussi aux autres hommes ; « il ne vient pas à la lumière de peur que ses œuvres », apparaissant telles qu'elles sont en réalité, « ne soient blâmées », ne soient reconnues condamnables et ne le couvrent de honte. Pour éviter cette confusion, par un sentiment d'orgueil qui est en même temps une preuve de faiblesse, les hommes se détournent de la lumière qui les gêne, pour demeurer dans les ténèbres qui leur agréent. Ainsi se jugent-ils eux-mêmes et, en s'éloignant de la lumière, ils se privent de la vie. « Celui », au contraire, « qui accomplit la vérité », réglant sa conduite sur la vérité divine qui s'est révélée à sa conscience. « vient à la lumière », et non seulement il ne la craint pas, mais il la recherche, « de façon que ses œuvres apparaissent » pour ce qu'elles sont, des œuvres « faites en Dieu », c'est-à-dire issues de sa grâce, conformes à sa volonté, accomplies pour lui. Puisque « la lumière » est la révélation chrétienne, il faut que « la vérité » connue et pratiquée avant la venue de la lumière soit distincte de celle-ci. Que la révélation de l'Ancien Testament soit comprise dans cette vérité, il n'est pas nécessaire de le

1. Jean, I, 4-5.

prouver; mais on aurait tort d'établir une équation parfaite entre les deux termes. On ne parle pas seulement des Juifs, mais des « hommes ». C'est dans l'humanité tout entière qu'il faut chercher et ceux qui, avant l'incarnation, étaient dans les ténèbres, se livrant à des œuvres mauvaises, et ceux qui, sans jouir encore de la pleine lumière, pratiquaient la vérité, étant orientés déjà vers la lumière et la vie éternelle. Avant les apologistes du second siècle, l'auteur du quatrième Évangile admet une révélation incomplète et préliminaire du Verbe, dont les Gentils eux-mêmes ont profité [1], et qu'il ne faut pas réduire à la seule voix de la conscience, aux vérités de raison ou aux bonnes œuvres de la morale naturelle [2]. Rien n'invite à placer « la vérité » et « la lumière » dans deux ordres différents, et l'une et l'autre appartiennent à la même économie surnaturelle du salut.

Cette théorie du jugement peut encore passer pour une « chose céleste », une vérité spirituelle, interprétation d'un symbole messianique, moyennant laquelle on maintient la coïncidence du jugement avec la manifestation du Messie, tout en supprimant ce qui, dans le symbole, en était le principal, à savoir le caractère extérieur, visible et on peut même dire matériel de la punition. L'évangéliste n'abandonne pas cependant la donnée synoptique du jugement dernier, mais il la dédouble, en la rattachant à ses origines judaïques, pour en faire une réalité actuelle, qui se produit dans le domaine de la foi, et un symbole eschatologique dont l'accomplissement doit avoir lieu au delà des temps, et qui sera comme la conclusion ou la consommation de ce qui se fait aujourd'hui. Il fait un jeu de mots et un jeu d'idées. Le terme qu'il emploie (κρίσις) signifiant « jugement » et « discernement », saint Jean

1. Holtzmann, 70.
2. Opinion de Schanz, 184.

fait entendre que « le jugement » n'est autre chose que le « discernement » des bons et des méchants, opéré par le seul fait de la prédication évangélique et l'attitude prise par les hommes à son égard. Cette ingénieuse combinaison de pensées se fait par le moyen de la langue grecque. Il ne faudrait pas croire qu'elle exclut entièrement la conception traditionnelle du Jugement dernier. Jésus parlera encore du Jugement et annoncera le dernier jour ; mais la matière de ce jugement est déjà toute prête par la séparation qui se fait en ce monde entre ceux qui écoutent le Sauveur et ceux qui rejettent sa parole ; c'est cette parole qui, à la fin, les jugera[1]. Bien que le jugement dernier ne soit pas mentionné expressément ici, on peut dire qu'il est dans la perspective du discours.

Les commentateurs se demandent à qui l'on doit attribuer les considérations qui terminent l'entretien du Sauveur avec Nicodème, et, pour le cas où une partie serait à prendre comme une explication ajoutée par l'évangéliste où commence cette partie. Il semble qu'on n'eût pas proposé à ce sujet tant d'hypothèses contradictoires, si l'on n'avait conservé une distinction impossible quand il s'agit des discours du quatrième Évangile entre ce qui a pu être dit textuellement par Jésus, et ce que l'évangéliste a entendu présenter comme discours du Seigneur sans en garantir l'exactitude littérale. Les arguments par lesquels on s'efforce de détacher une partie plus ou moins considérable des réflexions annoncées par Jésus sous la désignation générale de choses célestes, tendent plus ou moins à montrer que le Sauveur n'a pas dû parler de la sorte, qu'on reconnaît le style de l'évangéliste, que la forme de dialogue est abandonnée, que Nicodème paraît oublié depuis quelque temps lorsque s'achèvent les explications données au sujet

1. Jean, v, 28-29 ; xii-48.

du jugement. Beaucoup de commentateurs [1] pensent que l'évangéliste parle en son nom depuis ces mots (v. 16) : « Dieu a tant aimé le monde, etc. », parce que « le monde » et le « Fils monogène » sont des termes purement johanniques. On a pu dire aussi que depuis la formule (v. 13) : « Et nul n'est monté au ciel, etc. », le dialogue n'existe plus; il est parlé du Christ à la troisième personne et l'auteur a pris la place des interlocuteurs [2]. Les plus modérés ne lui attribuent que l'explication finale (v. 19-21) : « Or, voici » en quoi consiste « le jugement : c'est que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière », etc [3]. Mais l'emploi du mot « hommes » et du passé (aoriste) ne sont pas décisifs en faveur de cette hypothèse, ou bien il faut exclure du discours, à cause du mot « monde » et du verbe au passé la déclaration : « Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique. » A ce compte, il faudrait tout contester, car l'artifice du dialogue, avec ses doubles sens, n'est pas mieux en situation que les idées exprimées dans le monologue. L'évangéliste y a aussi sa part que le plus fin exégète ne démêlera jamais, avec toute la précision désirable, de la donnée traditionnelle qui y est exploitée. Étant donnée la méthode ordinaire de saint Jean, la présence d'éléments johanniques dans les discours de Jésus, n'est pas un argument contre leur attribution toute didactique au Sauveur lui-même. Ces discours mystiques ont un sens plein qui est celui de l'évangéliste, et ils sont arrangés de façon à présenter un sens littéral moins profond qui apparaît comme celui de l'histoire, sans être pour cela autre chose qu'une sorte de compromis entre le fond traditionnel et l'enseignement que l'évangéliste entend y rat-

1. Voir Meyer-Weiss, 142.
2. Reuss, *op, cit.*, 145.
3. Meyer-Weiss, 146; Holtzmann, 69.

tacher. Autant il est certain que la doctrine propre de l'évangéliste se montre de plus en plus à mesure que le discours s'achemine vers sa fin, autant il semble impossible de marquer un point où il aurait l'intention de paraître seul et de parler en son propre nom. Même l'explication relative au jugement ne peut être considérée comme indépendante du discours. Celui qui a dit que le croyant n'est pas jugé, que l'incrédule l'est déjà, ne fait pas que sous-entendre la théorie spirituelle du jugement, il l'annonce et il la doit à son auditeur. Mieux vaut donc ne point pratiquer dans ce morceau une division qui serait arbitraire, et admettre que l'ensemble, d'ailleurs tout johannique de forme, est présenté comme discours de Jésus.

Le défaut de conclusion historique ne prouve pas que la forme de discours ait été abandonnée pour celle de simple exposé doctrinal; car l'auteur du quatrième Évangile a coutume de ne pas terminer ses récits autrement que par l'instruction dont ils sont le point de départ. Nicodème est l'occasion de la thèse qui est développée dans le discours. Ce n'est pas à dire que la mise en scène et le fond de l'entretien n'aient aucune base traditionnelle; mais l'évangéliste exploite à sa manière les données de la tradition. Ainsi l'on n'est pas autorisé à penser que l'entretien soit censé avoir lieu la nuit, parce que Nicodème est un homme de ténèbres, qui ne parvient pas à la vraie lumière. Cette circonstance a son explication historique dans le soin tout humain que le docteur Juif prend de sa réputation et de sa sécurité. Néanmoins, on ne doit pas rejeter l'interprétation allégorique comme étrangère à la pensée de l'évangéliste. Nicodème, en tant qu'individu, n'est pas précisément un homme d'œuvres mauvaises, haïssant la lumière qui le condamne ; en tant que type de croyant vulgaire, incapable de s'élever à l'intelligence des choses spirituelles, il ne diffère pas beaucoup de la

masse des docteurs juifs, et la nuit qui recouvre son entrevue avec Jésus figure assez bien les ténèbres qui enveloppent le judaïsme des pharisiens. Il est inutile d'aller plus loin et de supposer que l'entretien aura eu des témoins, entre autres l'évangéliste lui-même [1]. Cette hypothèse est contraire à l'esprit du récit ; elle est plutôt exclue par la teneur du discours, et on trouvera d'autres exemples de paroles qui seront rapportées sans qu'aucun disciple les ait entendues [2].

Neuilly-sur-Seine.

ALFRED LOISY.

1. KNABENBAUER, 149.
2. Par exemple, JEAN, IV, 7-26 : XVIII, 33-37 ? XIX, 8-11.

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE [1]

XIII

L'INFLUENCE DE R. SIMON

On parle volontiers aujourd'hui de l'école critique de R. Simon. On s'imagine découvrir dans son œuvre comme le programme d'une nouvelle exégèse, que l'auteur des *Histoires critiques* aurait eu nettement conscience de fonder. Un certain esprit de hardiesse et d'indépendance scientifiques circule, en effet, à travers ces pages et semble consommer la rupture de la critique sacrée avec la tradition du moyen âge : apparemment que le dix-huitième siècle s'est, sur-le-champ, reconnu là, et comment croire que, jusqu'à ces derniers temps, en passant par un siècle de si libre et si ardente recherche, les disciples aient pu manquer à un tel maître ? Bossuet avait autour de lui un *petit concile*, composé de respectables exégètes qui lisaient la Bible avec la même piété et l'interprétaient selon les mêmes principes qu'il avait hérités lui-même de ses professeurs de Navarre : comment supposer que celui qui avait, en définitive, réussi à conquérir, au moins pour une bonne part, les docteurs de l'antique Sorbonne à ses idées exégétiques, n'ait pas trouvé quelque continuateur de son œuvre, bien autrement initiatrice et suggestive ?

Il faut bien le reconnaître pourtant : si R. Simon a fondé

1. *Revue* I (1896), 1, 159 ; II (1897), 17, 223, 525 ; III (1898), 117, 338, 508 ; IV (1899), 122, 192, 310 435.

la critique biblique, il n'a pas proprement créé d'école. De même qu'il n'avait pas eu de maîtres, il n'a laissé après lui aucun disciple. Son œuvre est un monument isolé, qui, même dans les époques en apparence si favorables qui suivirent, ne devait susciter aucune imitation. C'est ce qui en fait l'originalité si attachante, mais en même temps aussi, à plus d'un égard, la regrettable faiblesse. La voix du maître n'a pas été doublée, comme il arrive, de la voix parfois plus sonore des disciples, et ce n'est pas une des moindres raisons pour lesquelles, devant l'opinion du monde religieux, Bossuet a paru décidément avoir cause gagnée. Inconvénient aujourd'hui bien minime, estimeront quelques-uns, si, en perdant des auxiliaires et des appuis, R. Simon n'en apparaît qu'avec plus d'éclat dans la libre et singulière individualité de son génie! Et puis, qu'on songe aux dommages, souvent irréparables, aux invisibles, mais sûres déformations que subissent, dans toute école, les plus heureuses vues d'une pensée originale, on sera bien à l'aise pour admirer les éloquents anathèmes de Bossuet, sans trop en déplorer les lointaines conséquences.

Mais, si R. Simon n'a pas laissé d'école, n'a-t-il pas, du moins, exercé une influence appréciable sur les exégètes qui l'ont suivi ? C'est ce qu'il convient d'examiner par le détail, en passant en revue les principaux représentants de la critique sacrée, depuis la fin du XVIIe siècle. L'exégèse est restée immédiatement après lui ce qu'elle était auparavant, une science théologique : on cherchera si cette théologie porte trace de son influence. Vers 1750, s'est constituée, avec Lessing, une forme d'exégèse qu'on a coutume de désigner du nom de rationaliste : on verra si R. Simon a eu sur cette école l'ascendant qu'il est assez d'usage de lui attribuer. Il semble enfin que certaines tentatives d'exégèse tout historique se soient produites ici et là, surtout à la fin d'un

siècle qu'on a pu nommer le siècle de l'histoire : il ne sera pas sans intérêt de démêler quelle part l'influence du précurseur a eue dans ce mouvement, ou, pour mieux dire, quelle conformité ses idées se trouvent avoir avec les nôtres. R. Simon a conduit l'histoire de l'exégèse jusqu'en 1700 ; ce serait une ambition trop haute de prétendre la continuer jusqu'à ce jour. Qu'il suffise d'en esquisser rapidement un chapitre additionnel, simple épilogue de sa vie et de son œuvre, le seul, malheureusement, où, cessant de l'avoir pour guide, il soit malaisé de ne point parler trop indignement de lui.

I

On sait quels éloges Voltaire s'est plu, en maintes circonstance, à décerner à l'œuvre exégétique de dom Calmet. L'hommage n'est peut-être pas désintéressé; plus le scoliaste passait pour instruit et diligent, plus il devait ressortir que « les bourdes ou les horreurs » du texte sacré sont bien le fait de l'original, et non du commentateur. En tout cas les louanges sont à peine atténuées de quelque légère épigramme :

> Des oracles sacrés que Dieu daigna nous rendre,
> Son travail assidu perça l'obscurité ;
> Il fit plus, il les crut avec simplicité,
> Et fut, par ses vertus, digne de les entendre.

R. Simon, qui connut les premiers travaux du bénédictin de Saint-Vannes, n'avait été ni si hyperbolique, ni si insidieux dans l'éloge[1]. Certes, il ne pouvait trop approuver l'entreprise encore si nouvelle d'un commentaire littéral de l'Écriture ; il ne pouvait surtout se dissimuler l'influence qu'avaient eue ses propres ouvrages sur la con-

1. *Commentaire critique de la Bibliothèque ecclésiastique de Du Pin*, tome II, p. 450 sq.

ception, sinon sur l'exécution d'une semblable tentative. Mais il lui fallait bien reconnaître qu'aucune de ses leçons n'avait encore porté de fruits. Il avait recommandé, par-dessus tout, l'étude des langues originales : il voyait dom Calmet affecter le mépris des rabbins, sans doute pour se dispenser de les étudier, et ne chercher, dans les auteurs juifs que de ridicules fadaises, comme la fable d'Adam, créé assez grand pour toucher la terre d'une extrémité à l'autre, puis raccourci par Dieu en punition de son péché. Il avait insisté sur la nécessité de bannir, ou, tout au moins, de ne citer qu'à titre de curiosité historique, l'exégèse allégorique et accommodatrice des anciens interprètes. Et voilà qu'il rencontrait, au début de la *Genèse*, l'*in principio* appliqué à la personne du Verbe, quand il avait établi que le mot hébreu correspondant ne signifiait pas même *au commencement*, mais avait une simple valeur conjonctive : « *Quand* Dieu commença à faire le ciel et la terre... » Voilà qu'il retrouvait tant de vieilles traductions démontrées fausses, *bara*, au sens philosophique de création *ex nihilo*, l'Esprit de Dieu porté sur les eaux, la femme (et non sa postérité) écrasant la tête du serpent. Ce qu'il avait enfin combattu de toutes ses forces, c'était l'emploi, non pas même des arguments théologiques, mais des généralités oratoires, dans les questions purement critiques d'authenticité et d'intégrité scripturaires. Or, c'était bien à se demander, au style près, s'il ne rencontrait pas une page de Bossuet, quelque supplément de la seconde partie du *Discours sur l'histoire universelle*, quand il lisait dans le *Discours* de Calmet sur la composition du *Pentateuque*[1] : « Le *Pentateuque* porte ses preuves contre tout autre auteur que Moïse, il n'a pu être écrit ni par un imposteur ni par un

1. Dom Calmet, *Discours et Dissertations sur tous les livres de l'A.-T.*, I, p. 3.

homme de bonne foi. La fourberie est trop visible, si c'est un imposteur; et il est contradictoire qu'un homme de bonne foi cherche à tromper; il n'y a que le sentiment qui donne cet ouvrage à Moïse inspiré de Dieu qu'on puisse suivre. » Qu'on mette en regard les chapitres de l'*Histoire critique* où de l'analyse du texte lui-même, R. Simon concluait en termes irréfutables à la composition des livres historiques par des scribes anonymes et successifs; on verra la différence que l'exégète oratorien avait tant de fois signalée entre les raisonnements de la critique et les spéculations des théologiens. On verra surtout, non sans quelque mélancolie, l'inutilité des plus évidentes démonstrations en de certains débats, et combien, en définitive, la victoire de Bossuet était complète. Si l'œuvre de dom Calmet est, comme il semble bien, le dernier ouvrage que R. Simon ait lu et étudié, il a pu, avec son ordinaire gaîté, protester avant de mourir, qu'une nouvelle preuve qu'il n'était pas prophète, comme le voulait Jurieu, c'est qu'il n'avait trouvé personne pour accepter l'héritage de son manteau.

Au surplus, ce ne fut pas la Bible telle que l'avait conçue et définie R. Simon, ce fut la Bible de dom Calmet, avec tout ce que l'érudit mais timide bénédictin y avait introduit des idées théologiques de Bossuet et de l'École, qui fit fortune au XVIIIe siècle. Voltaire n'en connut pas d'autre : ce fut l'arsenal inépuisable de ses quolibets ou de ses invectives ; c'est là qu'il alimenta toute sa vie sa verve intarissable d'historien satirique et de pamphlétaire. Il était si commode pour lui d'avoir affaire à un texte intangible, qu'on donnait pour une Révélation toujours parfaite, absolue dans toutes ses parties et divine à la plus haute puissance! L'ingénuité du candide exégète lui fournissait des armes sans prix. Il lui suffisait de suivre pas à pas le commentaire du bon moine, et, pour écraser d'un coup l'odieuse superstition de montrer

dans le Livre de Dieu ce qu'il appelait un tissu d'absurdités, de contradictions ou d'horreurs.

La Bible de Calmet avait fourni les attaques; ce fut elle encore qui inspira aux apologistes leurs réponses. L'abbé Guénée, le plus célèbre d'entre eux, n'eut pas besoin de consulter d'autres sources. Voltaire avait pris à tâche de prouver que tout, dans l'histoire d'Israël, était atroce ou ridicule. Guénée entreprit de montrer que tout y était édifiant et admirable. Voltaire s'indigne-t-il que le peuple de Dieu ait, comme les pires sauvages, pratiqué des sacrifices humains? Guénée affirme que rien n'est plus légitime que ces exécutions d'hommes ou d'animaux, attendu qu'elles résultent d'un anathème solennel et public [1]. Voltaire fait-il, après Bolingbroke, le compte de tous ceux qui, Israélites, Bethsamites ou Chananéens, ont été massacrés sur l'ordre de Dieu? Guénée reprend les additions de Voltaire, trouve le moyen, par d'habiles jeux de textes, de défalquer plusieurs milliers de victimes et démontre que tout le reste a été très justement puni d'un regard téméraire jeté sur l'arche ou d'une danse sacrilège en l'honneur de Belphégor [2]. De même, comment Voltaire peut-il soutenir que les Juifs étaient une peuplade ignorante et grossière, quand il est reconnu que Salomon n'ignorait rien depuis le cèdre jusqu'à l'hysope, et quand les seules visions d'Ézéchiel témoignent d'une géométrie aussi savante que les écrits les plus réputés sur la matière [3]? Ou bien encore, est-ce à un philosophe qui croit n'avoir point d'âme qu'il convient d'accuser le peuple hébreu d'avoir ignoré la spiritualité et les sanctions postérieures au tombeau [4]? Arguments *ad*

1. Antoine Guénée, *Lettres de quelques Juifs...*, édit de 1772, t. I, p. 70.
2. *Ibid.*, p. 132, 179.
3. *Ibid.*, p. 28, p. 117.
4. *Ibid.*, II, p. 99.

hominem, atténuations habiles, adresse surprenante à triompher d'une erreur de détail pour faire oublier les difficultés d'importance, stratagèmes toujours imprévus de bon avocat procédurier et retors qui excelle à tirer d'un dossier plus de ressources qu'il n'en contient et à faire profiter l'accusé des charges mêmes qui pèsent sur lui, autant de procédés de polémique qui arracheront à Voltaire même des applaudissements, vaudront à l'abbé Guénée la réputation de grand exégète dans le siècle de l'esprit, et paraîtront enfin assez solides pour passer, sous formes de notes et de commentaires dans la Bible la plus célèbre du commencement de ce siècle, la Bible de l'abbé de Genoude, L'abbé Guénée se moquait agréablement de Voltaire, en lui reprochant de jeter de l'hébreu à la tête de ses lecteurs avec la même assurance que si c'était du bas-breton. R. Simon n'eût pas manqué de remarquer qu'il n'était pas moins hasardeux de compter, pour défendre la Bible, sur l'effet d'une rhétorique brillante et spirituelle, et de donner, pour de l'exégèse, des artifices oratoires ou des traits d'esprit, avec autant de confiance que si c'était de l'hébreu.

Une deuxième forme de l'exégèse théologique n'a pas eu moins de succès de notre temps que la dialectique piquante de l'abbé Guénée au dernier siècle. Il s'agit de ces commentaires apologétiques qu'a inaugurés et inspirés le cardinal Wiseman dans les fameux *Discours sur l'accord entre la science et la foi.* L'appareil scientifique a beau en être imposant, la méthode critique a beau y être sans cesse invoquée, on a peine à croire que R. Simon y eût reconnu l'esprit de ses propres recherches. Il n'est pas même difficile de reconstituer de toutes pièces le jugement qu'il en eût porté. Quand, à propos des aventures de Joseph ou des guerres des rois de Juda, Wiseman et les savants apologistes de son école s'en vont fouiller les nécropoles de l'Égypte, en exhumer les momies, en com-

menter les inscriptions et les peintures sur la foi des égyptologues de profession[1], lorsqu'encore, pour commenter le récit de la tour de Babel, ils dressent, d'après les travaux les plus récents de la linguistique, l'arbre généalogique des langues humaines[2], ou bien quand ils illustrent le premier chapitre de la *Genèse* d'animaux fossiles et antédiluviens, de soulèvements volcaniques et de stratifications neptuniennes, le tout emprunté aux traités de géologie les plus autorisés[3], que font-ils, en définitive, et quelle est cette exégèse si moderne qu'ils prétendent inaugurer ? Ils recommencent, R. Simon le leur eût dit, l'œuvre du bon Samuel Bochart ; ils refont, au goût du jour, cette zoologie, cette géographie sacrée dont l'*Histoire critique* avait raillé si plaisamment la très encombrante et très inutile érudition ; ils composent, en un mot, de l'apologétique à coup de dictionnaires, et mettent leur suprême ambition à prouver que la Bible est, en archéologie et en histoire naturelle, un guide aussi sûr que des Manuels qu'on aura oubliés demain. R. Simon encore une fois, n'eût été nullement étonné de leur entreprise. Mais, ce qui l'eût surpris sans doute, c'eût été de voir cette exégèse à la Bochart célébrée par les catholiques qui, jadis, la décriaient si fort, tandis que les protestants, qui en revendiquaient autrefois toute la gloire, en viendraient à considérer ces essais de conciliation entre la Bible et la science, comme des tentatives, tantôt louches et tantôt maladroites, de « subornation de témoins »[4] ?

1. Wiseman, *Discours sur les rapports entre la Science et la Religion révélée*, 5e discours, fin.

2. *Ibid.*, 1er discours, 2e partie.

3. *Ibid.*, 3e discours. C'est là qu'on trouvera les figures schématiques de la théorie des soulèvements pour commenter le verset du Psaume 104 : « Les montagnes s'élèvent et les vallées s'abaissent dans le lieu que le Seigneur leur a destiné. »

4. *Le Semeur*, 18 mai 1842.

Mais si R. Simon n'eût vraisemblablement témoigné nulle indulgence pour les théologiens exégètes qui l'ont suivi, on sait que ceux-ci ne l'ont pas, de leur côté, traité avec plus de faveur. Il eût raillé, comme il l'avait fait à propos des commentateurs du XVIe siècle, et leur conception si bornée de la tradition, et leurs étroites préoccupations d'apologistes et leurs prétentions encyclopédiques. Ceux-ci, il faut bien le dire, ne se sont pas gênés davantage pour le taxer plus ou moins ouvertement de témérité, sinon même d'hérésie. Certains, à la vérité, ont bien voulu paraître l'ignorer, mais n'en ont pas moins fondé leur exégèse sur des principes diamétralement opposés aux siens : quand l'abbé Le Hir, par exemple, pose comme maxime que l'exégète doit se pénétrer de la théologie de l'Incarnation, avant d'aborder l'étude du chapitre VII d'Isaïe, ou quand il établit que l'authenticité du verset des trois témoins est prouvée par l'accord de ce passage avec les doctrines bien connues de S. Jean sur la Trinité, qui ne voit qu'il prend exactement le contre-pied de la critique simonienne [1] ? D'autres enfin, en ces derniers temps [2], n'ont pas refusé à l'*Histoire Critique* certains éloges qui eussent scandalisé Bossuet. Mais, comme l'auteur de la *Défense de la Tradition* se serait bientôt rassuré, en constatant combien la théologie qui lui fut chère se conciliait aisément avec les formules les plus admiratives pour « le père de la critique » ! et comme il eût, non sans raison, triomphé de l'insignifiante place occupée, jusque dans nos Bibles « les plus savantes » par cette libre exégèse historique, qu'il considérait comme sa plus belle œuvre d'avoir pour jamais expulsée de l'Eglise ?

Bossuet aurait-il le droit de s'applaudir d'un nouveau genre de triomphe, en prétendant, avec maints théolo-

1. Le Hir, *Études bibliques*, I, p. 65 sq.
2. Cornély, S. J. *Introductio in S. S.*, p. 692 ; P. Lagarde, *Revue biblique*, nov. 1898, etc.

giens de ce jour, retrouver dans l'exégèse rationaliste et protestante les doctrines de celui qu'il a tant de fois accusé d'être le fauteur presque déclaré de Fauste et de Socin ? Nul reproche n'a été plus fréquemment adressé à R. Simon par les écrivains catholiques ; il importe de voir ce qu'il contient de fondé et quelle influence l'*Histoire Critique* a exercée sur la grande école d'exégèse qui va de Lessing à Strauss et à Renan.

II

On a vu quel accueil hostile ou dédaigneux les protestants, contemporains de R. Simon, firent à ses travaux d'exégèse. L'Église Réformée traversait alors une période de scolastique scripturaire et théologique qui n'avait rien à envier aux plus beaux jours du moyen âge. Les Petau, les Maldonat, les Launoy étaient des prodiges de savoir et de liberté d'esprit au regard de l'orthodoxie dogmatisante dont les Buxtorf, les Vossius, les Spanheim étaient alors de si purs représentants. Leur formalisme épineux et stérile est bien ce qu'on peut imaginer de plus antipathique au génie de R. Simon : il ne s'est pas donné la peine, au surplus, de leur dissimuler ses sentiments, et ils n'ont rien fait, d'autre part, pour lui cacher leur mauvais vouloir. Vers 1760, cinquante ans environ après la mort de R. Simon, l'exégèse protestante entre dans une phase nouvelle. Les fragments de Reimarus, enrichis des notes de Lessing, ouvrent une ère exégétique dont l'activité prodigieuse reste dans l'histoire littéraire sans rivale, comme sans précédents. Qu'on en repasse maintenant en mémoire les principaux caractères, et il sera facile de décider si c'est bien de R. Simon et de ses *Histoires Critiques* que part ce grand mouvement rationaliste.

Le premier caractère de l'exégète rationaliste, c'est d'être, avant toutes choses un théoricien, et de subordon-

ner à telle conception philosophique de son goût l'interprétation de l'Écriture. On l'a remarqué déjà, il n'est pas un seul de ces théologiens allemands qui ne soit en même temps, le disciple avéré de quelque illustre métaphysicien. Il est trop clair, en effet, que Paulus, par exemple, ne fait qu'appliquer les théories de la *Critique de la Raison Pure*, lorsque, en fidèle sectateur de Kant, il se plaît à distinguer, dans tous les miracles, le fait objectif, réalisé par Moïse ou par Jésus, et le fait subjectif, fourni par les témoins plus ou moins hallucinés du premier. De même, si Baur retrouve partout l'opposition, puis la conciliation de deux tendances contradictoires, le pétrinisme des Juifs charnels et le paulinisme des libres esprits, c'est, on le sent bien, parce qu'il est hanté par ce grand principe de son maître Hégel que tout fait donné est la résultante de deux forces contraires, ou, selon la scolastique allemande, que toute synthèse provient d'une thèse et d'une antithèse. Mais, qu'on ne croie pas que là se borne la philosophie des exégètes rationalistes. Les plus indépendants de l'influence de Kant ou de Hégel n'en sont pas moins encore des spéculatifs. Quand Lessing affirme que la Révélation ne contient rien que la raison n'enseigne sous une autre forme, croit-on que ce soit là une conséquence tirée de l'examen des textes bibliques, et n'est-ce pas plutôt le principe qui, plus ou moins expressément, a présidé à toute son exégèse et, en particulier, au départ qu'il se plaît à faire entre les vérités religieuses, avouées de la raison, et les données proprement bibliques, celles-ci étrangères, sinon contraires à la raison, et, par suite, à la religion véritable ? Schleiermacher n'est-il pas, de son côté, un pur platonicien, ou, pour mieux dire, un réaliste du moyen âge, quand il fait du concept de la sainteté absolue de Jésus-Christ et de l'union idéale de l'humain et du divin dans sa personne le principe de solution de tous les problèmes exégétiques ? Et chez Strauss enfin, la critique si

minutieuse et, en apparence, si objective des Évangiles ne dépend-elle pas manifestement de ce principe tout abstrait que le surnaturel se résout en un mythe, œuvre inconsciente, mais divine, de ce véritable Homme-Dieu, de ce thaumaturge incomparable qu'est l'humanité ? Sans doute, il faut rendre hommage à l'immense labeur philologique dont s'est montrée capable la patience allemande, mais il ne faut pas oublier que cette ardente investigation des textes était dominée par des idées spéculatives, qui, seules, après tout, l'ont rendue possible.

Or, ce que R. Simon pensait des *a priori* philosophiques en exégèse, on l'a vu dans sa lutte contre Jean Le Clerc, et il n'y a pas lieu d'y revenir. Loin de reconnaître les exégètes modernes pour les disciples de sa méthode, il n'hésiterait assurément pas à leur préférer les théologiens de l'École. Ceux-ci étaient également, sans doute, des rationalistes épris d'Aristote et férus de syllogisme ; mais ils avaient, du moins, le sens de la Tradition. Or, cette Tradition, que R. Simon avait recommandée si hautement, qu'il avait même exaltée au-dessus de l'Écriture, au point de scandaliser Bossuet, c'est précisément ce qu'ont ignoré le plus les présomptueux idéalistes de l'exégèse. Ils ont pu fonder ainsi le rationalisme biblique, mais sont restés bien loin de cette méthode rationnelle. qui, selon les principes de l'*Histoire critique*, suppose, avant tout, l'intelligence et le respect du passé.

Un second caractère de l'exégèse rationaliste, c'est la préoccupation morale, commune à presque tous ses représentants. Ce n'est pas une révélation religieuse que Lessing va chercher dans la Bible, c'est une ébauche de la morale définitive et universelle de l'humanité : « Juifs et chrétiens, s'écrie Nathan, ne trouverai-je donc parmi vous personne qui se contente d'être un homme ? » Qu'on ne demande pas au mystique et pénétrant Herder une analyse du christianisme positif, à défaut d'adhésion expresse

à ses croyances : il est moins le ministre d'une religion révélée que le grand-prêtre de l'humanité, et son enseignement, selon le mot de Schiller, n'est pas moins approprié à l'auditoire d'une mosquée qu'à celui d'une église chrétiene [1]. Mieux encore, c'est en pur moraliste que Schleiermacher finira par trancher jusqu'à la question du surnaturel, en n'admettant, dans l'Évangile, que les miracles de bonté [2], en réduisant toute la révélation à l'expérience personnelle du divin. On croira, du moins, les disciples de Hégel entièrement livrés à l'étude des textes pour en faire jaillir les contradictions, les incohérences, les impossibilités. Erreur, car il s'agit pour eux de préparer la religion toute morale de l'avenir, et, parmi les déblais de la critique, de conserver, comme ils disent, assez de marbre pour en élever un autel à la conscience humaine.

Que rien ne soit aussi étranger à R. Simon que ce moralisme protestant et humanitaire, rien n'est plus évident pour quiconque a étudié les Histoires critiques. Si la Révélation n'y est nulle part considérée comme un ensemble de connaissances scientifiques et profanes, elle y est encore moins assimilée à une morale. Ce qu'y voit R. Simon, on ne saurait trop le redire, c'est une religion positive, c'est à savoir une certaine conception de Dieu et des relations qu'il a avec l'homme. La grande *prophétie* qu'est la Bible n'a pas de contenu plus certain, et encore n'est-ce pas de cette vue générale, mais de l'examen philologique et historique des documents qu'il convient de faire le point de départ de toute exégèse. Quant à partir

1. Lettre à Kœrner, 1776.

2. On ne s'étonne pas que cette présomption morale soit déjà sensible chez les déistes anglais du XVIIe siècle. Les miracles qu'ils n'appellent pas « des actes de bonté surhumaine », ils les considèrent comme de simples interpolations d'un Évangile primitif. C'est en ce sens que Tindal cite le mot bien connu de Scaliger : *Omnia quae putabant Christianis conducere Bibliis interserebant* (*Christianity as old as the Creation*, p. 161).

d'une théorie morale quelconque pour aboutir à des conclusions de caractère historique, il faut bien ignorer l'esprit de sa méthode pour s'imaginer que l'exégète oratorien n'aurait pas condamné sans réserve un tel renversement d'idées.

Enfin, si surprenante que puisse paraître cette qualification, les exégètes rationalistes, de Lessing à Strauss, ont été éminemment des théologiens. En vain se déclarent-ils les champions de cette *Aufklärung*, que nous faisons synonyme de libre-pensée et d'émancipation religieuse : ils sont bien moins les disciples de Voltaire que les fils spirituels du mystique Spinoza. Kant, par exemple, a beau, avec toute la hardiesse de son esprit, réduire, dans son *Traité de la Religion*, le christianisme à une collection de symboles nouveaux. Il faut voir avec quelle docilité, digne d'un aristotélicien du moyen âge, il accepte telles données de l'exégèse traditionnelle, comme la tentation de la femme, non par le plus rusé des animaux, mais par le démon caché sous l'apparence d'un serpent, selon les formules mêmes du catéchisme [1]. Toutes les audaces de Schleiermacher contre le surnaturel et les miracles ne sauraient de même donner le change à personne : l'auteur des *Discours aux contempteurs éclairés de la Religion* n'est ni plus ni moins qu'un gnostique et son Christ est un Éon qui ne le cède en rien aux Archées de ces romans théogoniques qu'ont élaborés les Basilide et les Valentin. Quant à Hégel et aux plus aventureux de ses disciples, il faudrait les bien mal connaître pour s'imaginer qu'au dépouillement des textes et à la collation des manuscrits, ils ne préfèrent pas de beaucoup tant de sublimes spéculations sur la divinité, l'Homme-Dieu ou la Rédemption qui font d'eux les dignes descendants des grands spéculatifs alexandrins. Or, R. Simon n'a pas rendu une assez

1. *Die Religion*, édit. Reclam, p. 25.

large justice aux gnostiques et aux chrétiens platonisants des premiers siècles pour qu'on puisse croire qu'il eut jamais consenti à se reconnaître dans cette prétendue postérité. Et, d'autre part, son aversion pour les théologiens et les assembleurs d'abstractions était, grâce à Bossuet, depuis longtemps trop connue, pour qu'ils lui aient jamais témoigné la moindre faveur. Dédain fort précieux au jugement de R. Simon, qui ne trouvait pas grand ragoût à la métaphysique, et eût été fort de cet avis qu'une religion sans surnaturel a juste autant de bouquet que du vin sans raisin.

Mais, si les rationalistes allemands ont, en général, ignoré R. Simon, il n'en est pas de même de celui qui, en France, a condensé et popularisé les résultats de leurs travaux. On sait quels hommages répétés E. Renan a rendus à l'auteur de l'*Histoire critique*. C'est peu de louer « sa raison pénétrante aidée par une immense érudition [1] » ; il fait de lui le père de la critique moderne, un véritable Homère de l'exégèse, en qui prennent leur source les fleuves et les ruisseaux de l'érudition biblique. Sans doute qu'il tenait surtout à faire remonter jusqu'à lui l'origine de ce brillant et large courant d'exégèse sacrée qui s'est épanché si magnifiquement dans ses propres ouvrages. La probité de la critique simonienne n'était pas, de fait, pour son œuvre une garantie méprisable. Et cependant le moyen de ne pas voir que c'est, non pas dans R. Simon, mais parmi les maîtres de l'exégèse rationaliste, en pleine terre allemande, qu'il faut en chercher le point de départ? Renan a raillé avec bien de l'esprit l'éclectisme de Victor Cousin : il ne se doutait pas jusqu'à quel point il était lui-même un éclectique. Qui veut trouver une synthèse facile et lumineuse, à la Victor Cousin en un mot, des systèmes exégétiques de l'Allemagne, n'a qu'à lire les *Origines du*

1. Préface de l'*Histoire Critique* de l'A.-T., par Kuenen.

Christianisme et l'*Histoire d'Israël*. Veut-on des théories préconçues comme en ont trop souvent les rationalistes? qu'on se rappelle le grand principe sur lequel est fondée toute sa critique du judaïsme et du christianisme, c'est à savoir que toutes les religions sont les produits de l'ignorance et de la fraude, et que l'analyse des faits surnaturels ne saurait jamais donner pour résidus que l'illusion et l'imposture. Est-ce de la morale à la manière de Lessing ou de Kant, est-ce de la théologie même, selon la formule de Schleiermacher ou de Hegel, qu'on demande? Qu'on lise tant de pages, d'ailleurs éblouissantes, sur la religion de la beauté ou l'efficacité morale de la science, sur la caducité de l'œuvre religieuse des Juifs comparée à l'œuvre rationnelle des Grecs, sur l'avenir du socialisme ou la désillusion finale qui suit toute recherche scientifique. L'idéalisme allemand ne saura jamais tout ce qu'il doit de reconnaissance à Renan pour l'avoir traduit avec un art si exquis et une forme si poétique et, à la fois, si achevée. Mais des humbles et patientes méthodes de la critique simonienne, que pouvait-il se vanter d'avoir retrouvé lui-même et remis en honneur? et qu'est-ce que R. Simon lui aurait accordé de plus, en fait d'éloges, qu'à ce Jean Le Clerc et à ce Baruch Spinoza pour qui l'on n'a pas oublié son peu de goût? Le vieux critique, après tout, ne se trompait pas : Le Clerc et Spinoza étaient d'une tout autre lignée que la sienne, et si leurs disciples, en Allemagne ou en France, ont rien de commun avec lui, c'est ce qu'un même objet d'études, abordé avec une curiosité aussi intense, mais, selon des méthodes bien différentes, peut instituer de rapports entre des esprits venus des points les plus extrêmes de l'horizon.

III

Si l'exégèse rationaliste, aussi bien, d'ailleurs, que l'exégèse des théologiens proprement dits, ne doit rien aux idées et aux méthodes de R. Simon, il ne s'ensuit nullement que celles-ci soient restées sans influence. Peu de nouveautés scientifiques ont eu, au moins à la longue, une plus riche fécondité, une portée plus considérable et, en même temps, plus imprévue.

Ce que R. Simon léguait d'abord, en effet, aux exégètes de l'avenir, c'était cette idée si originale et si grosse de conséquences de toute nature, que les livres de l'Écriture sont, en général, des écrits composés à la manière des livres de l'Orient, et qu'ils résultent de compilations et de remaniements successifs, dont les ratures, les divergences, les contradictions même portent témoignage. Le premier qui s'emparera de cette vue hardie sera le médecin français Jean Astruc[1]. A la preuve que R. Simon avait donnée de la double rédaction de certains récits de la *Genèse* composés de redites et de doublets manifestes, Astruc ajoutera une nouvelle preuve : la différence des noms divins qu'emploient, au cours de la *Genèse*, les deux rédacteurs inconnus, l'un désignant Dieu sous le nom d'Élohim, l'autre y joignant celui de Jéhovah. Sans doute, il n'ira pas jusqu'à contester, pour cela, l'attribution du *Pentateuque* à Moïse[2]. Celui-ci, selon Astruc, a recueilli des Mémoires

1. J. Astruc, *Conjectures sur les Mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la « Genèse »*. Sa première thèse, que Moïse n'a composé la *Genèse* que sur des mémoires plus anciens, s'appuie sur des arguments empruntés manifestement à l'*Histoire critique*. V. p. 7 et sq. et cf. *H. C.*, ch. V et sq. Comme R. Simon, il maintient que le problème de la composition des Livres Saints est une question de pure critique, p. 21.

2. Sur ce point, non content de se séparer de R. Simon, Astruc tend à s'appuyer de l'autorité de son adversaire, J. Le Clerc. Quelque

qu'il a rangés sur douze colonnes distinctes. Les copistes ont tout brouillé. Les répétitions et les négligences sont leur œuvre ; quant à Moïse, il est, en même temps que le plus sage des législateurs, le plus exact et le plus vrai des historiens [1]. Était-ce là une conviction arrêtée du génial exégète, ou faut-il y voir une concession de forme aux idées encore dominantes, même en cette fin du dix-huitième siècle ? On serait tenté de le croire en lisant ce qu'il dit des préjugés théologiques et de l'hygiène, qu'en bon médecin, il juge nécessaire de leur appliquer : « Quand on veut se défaire d'un préjugé dans lequel on a été nourri, il faut s'accoutumer peu à peu avec l'opinion contraire, et donner le temps d'agir aux raisons qu'on a de l'embrasser, parce que la prévention ne cède jamais qu'avec peine et contrebalance longtemps les plus fortes preuves [2]. » R. Simon eût à peine aussi bien dit, et le moyen de douter que pour le coup il n'eût reconnu un vrai fils de sa pensée et de son cœur ? Mais Astruc avait-il bien le droit d'écrire en tête de son œuvre : *Avia Pieridum peragro loca nullius ante Trita solo ?* Ce sont là des prétentions que, sans nul retour personnel, son initiateur et son maître lui eût instamment conseillé de laisser aux poètes, à moins que ce ne fût encore aux métaphysiciens.

Ce que l'auteur de l'*Histoire critique* avait encore mis en lumière, c'était ce principe, jusqu'alors à peu près inconnu, que l'exégèse est une science autonome, absolument distincte de la théologie dogmatique ou de la métaphysique spéculative, qu'elle est, avant tout, affaire de philologie exacte et de bonne méthode grammaticale, et que rien enfin n'expose à plus d'erreurs et de chimères

temps après sa *Défense des théologiens de Hollande*, celui-ci avait, en effet, rétracté sa première adhésion aux doctrines simoniennes (*De Scriptore Pentateuchi.* 1693).

1. *Conjectures*, p. 438.
2. *Ibid.*, p. 24.

que de prétendre, en vertu du plus nuisible des principes, appliquer aux textes sacrés un autre traitement qu'à tous les autres documents grecs, latins ou orientaux. Le premier qui hérita de cette vue féconde et la développa avec toutes les conséquences qu'elle comporte, fut le savant Ernesti. Son *Institutio interpretis Novi Testamenti* est bien, en effet, l'un des livres imbus du plus pur esprit de la méthode simonienne qu'on puisse citer. « Il n'y a, dit-il, qu'une seule et même méthode d'interprétation ; elle est commune à tous les livres, quels qu'en soient l'objet ou le caractère[1]. » Et, d'un bout à l'autre de l'élégant et ingénieux manuel d'exégèse, ce sont d'heureux souvenirs du maître, tantôt les citations les plus explicites, tantôt les plus fines applications des principes généraux qu'il a posés. Quand il le salue comme le guide le plus exact, le plus utile et le plus sûr, on sent que ce n'est pas un vain hommage[2]. Il n'en est pas, d'ailleurs, de plus précieux, si l'on songe qu'en Allemagne c'est ce disciple de R. Simon qui a, en somme, ouvert la voie à tous les représentants de la philologie biblique, depuis Gesenius et Winer jusqu'à Delitzsch.

C'était encore une idée fondamentale des *Histoires critiques* que les Livres sacrés doivent être, comme tout autre livre, étudiés à la lumière de la critique historique, et que, étant fonctions de mille circonstances de lieu, de temps, de tradition et de race, ils ne peuvent être compris qu'à la condition d'être replacés dans le milieu dont ils font partie. De même que les plus anciens livres du Canon ont été composés selon des procédés littéraires communs à tous les écrits de l'Orient, les plus récents sont manifestement imprégnés de cet esprit qui règne en même temps, soit

1. Ernesti, *Institutio interpretatis*, II, 2 : « Una eademque ratio interpretandi communis est omnibus libris in quocumque argumento occupatis ».
2. *Ibid.*, II, 9.

parmi les maîtres de l'exégèse rabbinique, soit parmi les représentants alexandrins ou asiatiques de la pensée grecque. Ce n'est donc pas à cet égard, selon le mot du philosophe, un empire dans un empire, c'est proprement une partie dans un tout que la littérature sacrée, et l'on ne saurait, sans la mutiler en quelque manière, la couper de ses attaches et l'isoler de ses origines. Or quelle fortune a faite, en cette dernière moitié de notre siècle, cette conception tout historique de l'étude des Livres Saints, c'est ce qui n'est ignoré de personne. Qu'on dise, si l'on veut, que l'influence directe de R. Simon a été étrangère à ce grand mouvement, qu'il tient au progrès général des études historiques depuis Herder et Chateaubriand, ces vagues, mais puissants initiateurs, rien n'est plus juste, sans doute. Mais il n'en reste pas moins que tous les grands critiques contemporains se sont rencontrés avec R. Simon, et qu'un long siècle avant leurs travaux, il avait eu la gloire d'entrevoir les plus essentielles de leurs découvertes.

C'est enfin une idée non moins féconde de l'historien des *Commentateurs* que les spéculations de la théologie ou de l'exégèse ont aussi leurs vicissitudes, et qu'elles sont, comme la forme même des Livres Saints, subordonnées à maintes circonstances qui n'en diminuent pas le prix parce qu'elles en font la relativité et la contingence. Si l'exégèse grammaticale est la seule valable aux yeux du critique, l'exégèse allégorique a eu, dans la formation du dogme, une importance qui n'échappe pas à R. Simon, et celle-ci elle-même, sous combien de formes distinctes ne s'est-elle pas présentée selon qu'elle a été maniée par les Pères de la Synagogue ou par les docteurs de l'Église d'Orient, par un Alexandrin, comme Origène, ou par un Latin, comme l'évêque d'Hippone ! Quelle variété innombrable de conceptions et de théories, égale à l'infinie diversité des facteurs dont elles dépendent ! Et voilà

du coup le chemin tracé aux modernes historiens du dogme. Entre le dogmatisme théologique de Bossuet qui considère la tradition exégétique comme immuable et le dogmatisme incrédule qui, après Voltaire, ne voit dans les dogmes « que des poisons qui se détruisent l'un l'autre et auxquels le mépris seul sert d'antidote », il y aura place désormais pour la libre et respectueuse investigation des idées du passé. C'est l'heureux milieu que sauront garder les purs esprits critiques, et s'ils ont la justice de reconnaître leurs obligations envers le Père Petau, il ne peut davantage leur échapper dans quelle mesure ils sont endettés envers R. Simon.

Un dernier trait manquerait encore à cette physionomie si originale, si l'on n'ajoutait pas que, tout en émettant les opinions les plus hardies et les plus déconcertantes pour les théologiens de son temps, il n'entendait pas moins rester catholique, fidèlement attaché à la communion romaine. On l'accusait de porter atteinte aux Livres sacrés et à l'idée qu'on s'en est toujours formée dans l'Église. Il montrait que c'était de la seule Église protestante, fondée sur la divinisation de la Bible, non de l'Église catholique forte de la prééminence d'une Tradition vivante, que pouvait lui venir ce reproche. On le condamnait au nom de la Tradition actuelle, représentée par quelques théologiens du jour ; il faisait appel à cette tradition totale et permanente qui n'exclut pas l'enseignement des Premiers Docteurs et a constitué, depuis les plus lointaines origines, le catholicisme. On lui faisait un crime de renverser les fondements de l'apologétique, telle que l'avaient instituée tels illustres défenseurs de l'Église ; il protestait qu'à cette apologétique ruineuse il fallait, de toute nécessité, substituer un système de défense véritablement scientifique, et il ne croyait pas, en se comparant à ses censeurs, avoir montré moins de dévouement ni rendu moins de services

effectifs à l'Église. Situation singulière et bien peu enviable, semble-t-il : elle n'a pas cependant découragé les plus directs et les plus fidèles héritiers de la pensée de R. Simon. Quand Newman, reprenant et transformant avec une originalité puissante, un principe des *Histoires critiques*, traçait la loi du développement chrétien, il ne croyait pas, en dépit de certaines insinuations, pouvoir donner une meilleure preuve de son admiration de néophyte pour l'Église catholique. C'est dans la pensée de témoigner aussi leur attachement à la communion romaine que tels exégètes de notre temps ont, en conformité de vues avec R. Simon, repris l'Histoire du texte et du canon des livres saints, ou démêlé la diversité des sources et des documents primitifs qui ont constitué l'histoire sacrée. Il n'est pas téméraire de penser que c'est dans cette ligne d'exégèse traditionnelle et scientifique, et non pas, comme on l'a parfois prétendu, dans l'école toujours suspecte à ses yeux du rationalisme protestant, que R. Simon eût cherché ses véritables disciples, ou, pour mieux dire, ses émules et ses continuateurs.

Par ces développements inattendus, l'œuvre du grand exégète semble, en quelque sorte, dater d'hier. Elle n'est pas moins jeune par l'influence générale qu'elle a exercée sur des esprits de tout ordre et qui semble encore bien loin d'être épuisée. Inventeur génial d'hypothèses hardies et, à la fois, de patientes méthodes, l'un des fondateurs de la critique moderne, il a sa part dans tous les heureux résultats qu'ont atteints, depuis lors les études historiques. Si l'on songe à tout ce que l'histoire et la philosophie doivent aux travaux de Wolf, et si, d'autre part, l'on se rend compte de l'étroite similitude qu'offrent l'*Histoire critique* et les *Prolégomènes* avec leurs vues si fécondes sur l'origine et la composition des poèmes d'Homère, on ne croira pas qu'il soit possible d'exagérer l'influence de ce grand précurseur. Peu de découvertes, en même temps qu'elles ont

été plus riches en résultats directs, ont agi à la manière d'un ferment plus actif sur les intelligences. Peu de vies, par les épreuves même et par les persécutions qui l'ont remplie, ont été un plus généreux stimulant de recherche opiniâtre et sans peur de la vérité.

C'est ce qui fera longtemps encore la nouveauté de ses travaux. Certes, il est permis d'admirer ce que l'œuvre d'art recèle, selon le mot des anciens, de « florissante jeunesse », et l'on aime, en particulier, à reconnaître dans telles pages éclatantes de Bossuet, précisément dirigées contre son humble mais savant adversaire, « cet esprit toujours rajeunissant et cette âme non jamais vieillissantes » qui est le privilège des chefs-d'œuvre de l'éloquence. Mais l'œuvre du savant garde aussi sa jeunesse et sa nouveauté durables. Aussi bien, si la vérité est toujours, comme disait Pascal, plus ancienne que les opinions qu'on en a, elle est toujours aussi plus neuve que les erreurs qu'on lui oppose. R. Simon n'eût pu souhaiter pour son nom une gloire meilleure. Garanti contre l'oubli par d'immortels chefs-d'œuvre qui n'avaient cependant pas pour but de le célébrer, il se trouve associé à la victoire que finit toujours par remporter sur les illusions, même les plus respectables, cette Vérité qu'il avait uniquement aimée et servie.

Paris.

HENRI MARGIVAL.

L'ANGÉLOLOGIE

DEPUIS LE FAUX DENYS L'ARÉOPAGITE[1]

IV

LE LIEU ET LE SUPPLICE DES DÉMONS; LE NOMBRE DES ANGES; LES ANGES GARDIENS

On se rappelle que, pendant les cinq premiers siècles, les Pères croyaient que le diable et les démons habitaient dans l'air, connaissant, il est vrai, les tortures qui les attendaient dans l'enfer après le jugement général, mais d'ici-là, exempts de la peine du feu. Ce sentiment fut en vigueur jusqu'au douzième siècle. Le pape Grégoire continua d'enseigner que les anges déchus étaient dans l'air; et tout en admettant que les âmes des pécheurs tombaient dans les flammes de l'enfer immédiatement après la mort, il fit remarquer que les démons n'étaient pas jusqu'à présent soumis au supplice du feu, mais que ce supplice leur était seulement réservé dans l'avenir[2]. Comme Augustin, Grégoire rejetait l'interprétation millénariste du chapitre XX de l'*Apocalypse*[3]. Il croyait par conséquent que le

1. Voir *Revue*, IV (1899), 217, 289, 414.

2. *Moral.*, IV, 14. « Antiquus hostis nequitiæ suæ vinculis adstrictus, aliud est quod nunc patitur, aliud quod in fine patietur... Nunc semetipsum intrinsecus erroris caligine confundit. Sed post hoc amaritudine involvetur quia ex merito spontaneæ caliginis, æterno gehennæ tormento cruciatur. » *Dial.* IV, 29. Grégoire dit ici que les démons « corporeo sunt igne *cruciandi* ».

3. *Moral.*, XXXII, 10. « Millenario namque numero universum pro perfectione sua hoc quantumlibet sit Ecclesiæ sanctæ tempus exprimitur. » Cette phrase sert de commentaire à *Apoc.*, xx, 7 que Grégoire cite dans ce passage.

diable est *actuellement* enchaîné dans l'abîme et qu'il le sera jusqu'à la venue de l'Antéchrist, tandis que plusieurs Pères des siècles précédents ne faisaient commencer la captivité de Satan qu'après la première résurrection. Grégoire devait donc, semble-t-il, mettre le diable dans l'enfer pendant toute la durée du monde actuel. Mais, en même temps qu'il emprunta à Augustin son interprétation du millénaire de l'*Apocalypse*, il lui emprunta également son explication de l'abîme, et il enseigna que cet abîme était le cœur des impies[1]. Il suivit encore l'évêque d'Hippone dans l'interprétation du texte de la seconde épître de saint Pierre, II, 4, et il admit que l'enfer où ce texte jetait les anges coupables était notre atmosphère[2].

Plusieurs docteurs du douzième siècle, Hildebert[3], Rupert[4], Robert Pullus[5], saint Bernard[6], restèrent fidèles

1. *Moral.* : « Ligatus quippe missus in abyssum perhibetur quia *retrusus in pravorum cordibus*, potentia divinæ dispensationis adstringitur, ne in quantum nocere valet effrenetur. »

2. *Ibid.*, XV, 17 : « Quantum enim ad sublimitatem caeli, jam hujus aeris spatium infernus dici potest. »

3. *Serm.*, IX (P. L. 171, 387) : « De empyraeo in caliginem hujus aeris præcipitatus. » *Serm.* XIV (*Ib.*, 867) : « Habitat in hoc caliginoso aere. » *Serm.* 4 (*Ib.*, 584) : « De caelo empyraeo lapsus est in caliginosum aerem. »

4. *De Victoria Verbi*, I, 17 (*P. L.*, 169, 1232) : « Donec veniat dies universalis judicii quo in ignem æternum... præcipitabitur cunctis videntibus. » Rupert dit cependant que dès maintenant le diable souffre d'une espèce de feu métaphorique. Il le représente comme un être foudroyé par Dieu, et qui porte partout avec lui la peine du coup qu'il a reçu.

5. *Sentent.*, II, 5 (*P. L.*, 186, 723) : « Jubemur conjicere diversis jam aeris qualitatibus graviter cruciatos, reservari longe gravius postmodum cruciandos; et tanto gravius quanto ab aere distat infernus. Hoc quippe aere quasi ergastulo religantur tandem inferis tradendi. » Selon Robert, les démons répandus dans l'air souffrent dès maintenant de l'intempérie des saisons, mais c'est tout.

6. *In Cantic. Serm.*, 54, 4 : « A nubibus vero et infra, dæmonum habitatio est in aere isto infimo et caliginoso... (diabolus) in pœnam siquidem suam locum in aere isto medium inter caelum et terram, de

à cette doctrine. Ils laissèrent le démon et le diable lui-même dans l'air et les exemptèrent du supplice du feu jusqu'à la fin du monde. Cependant, à cette époque, le problème du séjour des anges déchus commença à se transformer. On reconnut que le texte *In tartarum tradidit cruciandos* de la seconde épître de saint Pierre plaçait dès maintenant les démons dans l'enfer et que l'interprétation augustinienne de ce passage était plus ingénieuse que solide. D'ailleurs puisque les âmes des hommes morts en état de péché mortel allaient dans l'enfer immédiatement après leur sortie de ce monde, pourquoi les anges rebelles n'y auraient-ils pas été précipités aussitôt après leur péché[1]? Cette considération ne pouvait, il est vrai, se recommander de saint Augustin, qui ajournait le feu de l'enfer après la résurrection, et qui laissait d'ici-là les âmes des damnés dans une expectative douloureuse[2]. Mais au

caelo cadens sortitus est. » *Serm.* I *in transitu Malachiae* : « Jam diabolo ignis paratus ; etsi nondum ille praecipitatus in ignem. »

1. Saint Thomas fait cette observation dans le commentaire sur les *Sentences*, II. VI, Q. I, A. 3 ad 6. Voir plus loin.

2. Pour avoir la pensée de saint Augustin sur le sort des damnés d'ici la résurrection, il faut d'abord rapprocher les textes suivants. *Serm.*, 177, 2 : « Sanctus Vincentius si formidine tormentorum negaret Christum... quid ageret *in resurrectione cum* in aeternum ignem praecipitaretur ?-» *Serm.* 362, 9 : « Nescio quo autem modo, cum ignis nominatur *in die judicii futurus*, omnes contemnunt... » *Serm.* 328, 5 : « Qui malas habent causas, recipiuntur *in poenas*. Sed majores poenas passuri sunt cum resurrexerint, in quarum comparatione tales sunt istae quas patiuntur qui mortui sunt homines mali qualia *sunt somnia hominum qui torquentur in somnis.* » *In Ps.* VI, 6 (à propos du texte : *In inferno autem qui confitebitur tibi* ?) : « An infernum vult intellegi quo *post judicium* praecipitabuntur impii ? » Il ressort de ces textes que les âmes des damnés éprouvent dès maintenant certaines peines, mais que le supplice du feu commencera seulement au jour de la résurrection. — Il faut, en second lieu, connaître l'idée que le saint docteur se fait du sort des saints d'ici la fin du monde. Bornons-nous au texte suivant (*in Ps.* XXXVI. *Serm.* I, 18) : « Post hanc vitam parvam nondum eris ubi erunt sancti quibus dicetur : Venite benedicti... *Nondum eris, quis nescit*? Sed jam poteris ibi esse ubi illum quondam ulcerosum pauperem,

XIIe siècle, l'ajournement des peines de l'enfer était depuis longtemps rejeté. Il n'y avait donc aucune raison de chercher à éluder le texte de la seconde épître de saint Pierre. D'autre part, il fallait bien tenir compte du passage de l'épître aux Éphésiens (II, 2), où Satan était appelé le prince de la puissance de l'air, et du texte de la première épître de saint Pierre qui le représentait rôdant autour des fidèles. Il fallait également tenir compte de l'enseignement des Pères. En un mot, au lieu de sacrifier les données scripturaires et traditionnelles l'une à l'autre, il fallait les compléter l'une par l'autre. On admit donc qu'une partie des démons était dans l'air occupée à tenter les hommes, et qu'une autre partie était dans l'enfer.

Quand Hugues de Saint-Victor écrivit ses *Sentences*, cette opinion avait un certain nombre de partisans et Hugues en subit manifestement l'influence. Il présenta la question du séjour actuel des démons comme une question controversée; il exposa les deux théories, celle qui laissait tous les anges rebelles dans l'air jusqu'au jour du jugement, et celle qui mettait une partie d'entre eux en enfer; puis il s'en tint là et ne prit parti pour aucune [1].

dives ille superbus... vidit a longe *requiescentem.* » Ce texte, auquel il serait facile d'en ajouter d'autres, fait pendant à ceux de la première série. Selon Augustin, les âmes des justes sont actuellement dans le repos (in requie), repos qui n'est qu'un acompte du bonheur dont elles jouiront après la résurrection; les âmes des damnés éprouvent certaines peines, mais ne sont pas encore dans l'enfer. Augustin résume du reste sa pensée dans le texte de l'*Enchiridion*, 109 : « Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna » (Voir encore : *Civit.*, XII, 9, 2, *fin* ; *in Joan.*, XLIX.10 ; *Serm.* 280.5 ; *de Genes. ad litt.*, XII.68 ; *Retract.*, I, 14.2).

1. *Sent.*, II, 4 : « Et quia contra creatorem suum in tantum superbivit, dejectus est in istum caliginosum aerem cum omnibus illis qui ei consenserunt... De hoc autem *dubitatio est utrum omnes* modo in isto aere sint usque in diem judicii, *an aliqui eorum* in inferno inferiori sint, quod de auctoribus non multum certum habemus. »

Pierre Lombard commença par déclarer que le diable et les démons résidaient actuellement dans l'air [1], et que l'enfer dont parle la seconde épître de saint Pierre devait s'entendre de notre atmosphère [2]. Toutefois, au moment de fermer le chapitre, il fut pris de scrupule et ne put s'empêcher de mentionner, au moins à titre de renseignement, l'opinion qui mettait le diable avec un certain nombre de démons dans l'enfer. Il évita de donner son avis personnel sur le séjour du diable, mais il fut moins réservé en ce qui concernait les démons. « Qu'il y ait, dit-il, chaque jour, des démons qui descendent dans l'enfer pour y conduire les âmes des damnés, c'est ce qui est vraisemblable. Et il est bien probable que plusieurs d'entre eux y sont à poste fixe pour tourmenter les damnés. Peut-être aussi se relèvent-ils à tour de rôle [3]. » On le voit, malgré sa circonspection, le Maître des Sentences fit un pas de plus que Hugues et plaça sinon le diable, du moins un certain nombre de démons, en compagnie des damnés.

Pierre Lombard n'avait donné à son assertion que la valeur d'une conjecture. Saint Thomas l'éleva à la hauteur d'une thèse absolue et enseigna, comme une vérité incontestable, qu'à côté des démons qui résident dans l'air, il y en a d'autres qui demeurent dans l'enfer, où ils tourmentent les démons [4]. Dès lors cette opinion fit loi dans

1. *Sent.*, II, dist. VI.2 : « Lucifer ille aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii multi qui ei in malitia consenserunt; eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum excepit. »

2. *Ibid.*, 3 : « Juxta apostoli Petri doctrinam in epistola secunda canonica traditam, in aere isto caliginoso qui eis quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est... »

3. *Ibid.*, 5.

4. *Summa*, I, 64.4 : « Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur : unus quidem ratione suae culpae, et hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanae, et sic debetur eis caliginosus locus... Unde... daemones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum

la théologie. On alla même plus loin. On enseigna que les anges révoltés avaient été tous précipités au fond de l'enfer immédiatement après leur péché et qu'ils n'avaient été autorisés à venir dans l'air que pour tenter les hommes, à une époque, par conséquent, où le genre humain avait déjà acquis une certaine expansion[1]. On ajouta du reste, à la suite de Pierre Lombard, qu'après un temps plus ou moins long, les démons de l'air permutaient avec ceux de l'enfer, et qu'il y avait entre les deux armées un chassé-croisé perpétuel[2]. Quant à Satan, on enseigna généralement qu'il était sorti de l'enfer, une première fois pour tenter nos premiers parents, une seconde fois pour tenter le Sauveur, mais que, dans la suite, il n'était jamais revenu à la surface de la terre[3]. Ainsi le voulait, dit-on, le chapître XX de l'*Apocalypse*. Cependant Estius crut qu'il était impossible, dans cette hypothèse, de donner satisfaction au texte : « *Tanquam leo rugiens circuit quaerens quem*

exercitium, licet eorum *aliqui* etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum adduxerunt. »

1. Suarez, VIII, xvi, 27. « Videtur mihi dicendum imprimis credibilius esse daemones in primo lapsu... statim in profundum inferni et in ignem ejus fuisse dejectos... juxta illud Petri, ii, 2... donec creatis hominibus... licentiam inde exeundi acceperunt... ; praesentia daemonum in inferno est quasi ordinaria lex et regula, ut sic dicam. » Comparer ceci au mot *aliqui* de saint Thomas.

2. Suarez, VIII, xvii.2 : « Longe probabilius videtur nullos daemones esse semper inferno alligatos, nec alios ita esse in aere ut nonquam in infernum descendant, sed alternatis vicibus, nunc istos in altero ex istis locis versari. » Melchior Cano (*in Summam*, I, 64, 4) proposa de mettre dans l'enfer à poste fixe les démons les plus coupables, et de laisser dans l'air les moins coupables. La combinaison ne fut pas acceptée. (Voir Suarez, *loc. cit.*, n. 2 et Estius, *in Sent.*, II, vi, 13.

3. Suarez, VIII, xvii. Son exposé est du reste un peu embrouillé. Il dit (n. 1) : « Diabolus per seipsum interdum tentat, ut de Eva et de Christo creditur, et fortasse alios saepe tentavit. » Il ajoute même un peu plus loin : « Ergo etiam Lucifer interdum in aere versatur ». Puis au n° 10 il enseigne que, depuis la mort du Christ, le diable a été jeté au fond de l'enfer avec défense expresse d'en sortir, si ce n'est dans les jours qui précèderont la fin du monde.

devoret. Il maintint donc le diable dans l'air et, pour concilier cette doctrine avec l'*Apocalypse*, il fit appel à saint Augustin[1].

Pendant tout le temps de leur séjour en enfer, les démons étaient évidemment soumis au supplice du feu dans la mesure où de purs esprits peuvent être atteints par ce supplice. Mais quand le roulement établi par Dieu les appelait dans l'air, quel était leur sort? Ce problème reçut, au treizième siècle, une nouvelle solution. Voici à quelle occasion. Dans son commentaire sur l'épître de saint Jacques, Bède avait comparé les démons aux fiévreux qui, couchés dans leur lit, sont brûlés par un feu intérieur, et il avait dit que, partout où ils allaient, les anges déchus portaient avec eux le feu de l'enfer[2]. Walafrid Strabon introduisit ce texte dans la *Glose* où tout le monde put le lire[3]. Pendant longtemps néanmoins, on n'y fit pas attention. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, ni Hildebert, ni Rupert, ni Robert Pullus, ni saint Bernard, ne soupçonnent que les démons subissent actuellement le feu de l'enfer. Nous devons ajouter ici que ni Hugues de Saint-Victor ni Pierre Lombard, ne sont plus avan-

1. *In Sent.* II, dist. VI, 13, quinto : « Immo de eo dicitur (I Petr. v) quod tanquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret. Nam quod ligatus dicitur in Apocalypsi et missus in abyssum, de potestate ejus per Christum cohibita et constricta usque ad Antechristi tempora intellegitur. » Toutefois, Estius semble dire un peu plus haut que le diable n'est pas continuellement dans l'air, mais qu'il rentre dans ses foyers et qu'il y reste pendant tout le temps qui sépare une mission de la mission suivante.

2. *In Jacob*, III (*P. L.*, 93, 27) : « Ubicumque vel in aere volitant, vel in terris aut sub terris vagantur sive detinentur, suarum secum ferunt tormenta flammarum, instar febricitantis qui, etsi in lectis eburneis... fervorem tamen vel frigus insiti sibi languoris evitare non potest. Sic ergo daemones... etsi per aera discurrant, igne semper ardent gehennali. »

3. *In Jacob*. III. *P. L.* 114, 676.

cés[1]. Mais avec Albert le Grand la situation changea. Albert lut dans la *Glose* la phrase de Bède et la prit à la lettre. Il enseigna, par conséquent que les démons, tout en voyageant dans les airs et en rôdant à nos côtés, sont enveloppés d'un globe de feu matériel qui les brûle[2]. On pouvait objecter que, si cela était, les démons réduiraient en cendre les objets près desquels ils passent. Albert répondit que le feu qui enveloppait les démons était aux ordres de la justice divine, et que son action s'exerçait seulement sur les êtres que Dieu voulait punir[3].

Il était, à coup sûr, difficile d'émettre une assertion plus hardie que celle-là. Saint Bonaventure n'osa pas suivre Albert dans la voie où il s'était engagé, et il resta fidèle à l'opinion traditionnelle qui ajournait le supplice des démons après le jugement général[4]. Saint Thomas, que des liens plus intimes rattachaient à Albert, défendit l'opinion de son maître dans son commentaire sur les *Sentences*[5]. Plus tard, quand il écrivit sa *Somme*, il fit

1. Voir pour le premier, *Sentent.*, II, 6 ; pour le second, *Sentent.*, II, dist. VI, 3. Ni l'un ni l'autre ne laisse entendre que les démons souffrent dans l'air le supplice du feu.

2. *In Sent.* II, dist. VI, 7 : « Communis opinio sanctorum est quod daemones ignem ferant secum quocunque vadant, et hoc dicit Glossa super illud Jacobi : *Lingua inquietum malum...* »

3. *Ibid.* : « Ignis... non agit nisi in ea in quae dirigit justitia vindicando condemnans. »

4. *In Sent.* II, dist. VI, A. 2, Q. 2. Après avoir exposé l'opinion d'Albert et l'opinion traditionnelle, Bonaventure ajoute : « Quae harum positionum sit verior nescio : haec tamen quae ultimo data est videtur probabilior ».

5. *In Sent.* II, dist. VI, Q. 1, A. 3, ad. 6 : « Quidam dicunt poenam sensibilem daemonum dilatam esse usque ad diem judicii ; sed hoc videtur esse et contra sanctorum auctoritatem et contra rationem divinae justitiae quae statim animas damnatorum pœnae infernalis ignis adjudicat. » Saint Thomas dit, à la suite d'Albert, que telle est l'opinion commune des saints. Il n'en cite aucun et il n'en pouvait citer aucun autre que Bède. Nous allons voir bientôt que saint Thomas n'explique pas comme Albert la peine du feu qu'endurent dès maintenant les démons.

volte-face[1], comme on le verra bientôt ; mais il sut si bien masquer sa pensée qu'on le regarda communément comme le partisan d'Albert. Dorénavant, il fut reçu que les démons qui sont répandus dans l'atmosphère éprouvent, dès maintenant, le supplice du feu. Il y eut bien quelques protestations. Cajetan[2] et Melchior Cano[3] essayèrent de faire valoir les droits de la vieille doctrine, de celle qu'au treizième siècle, Bonaventure avait encore défendue. Le cordelier Feuardent, très versé dans la lecture d'Irénée et des premiers Pères, affirma avoir rencontré des textes où l'on disait que le diable ignorait sa condamnation avant la venue du Christ[4]. On répondit à Feuardent qu'il faisait erreur et qu'on ne trouvait rien de semblable dans la littérature ecclésiastique[5]. Quant à Cajetan et à Melchior Cano, on les traita comme des esprits frondeurs qui faussaient le sens des textes par amour de la contradiction. Sans doute, leur dit-on, beaucoup de Pères n'ont mentionné que les peines futures des démons, celles que ces esprits malfaisants auront à subir après le jugement. Mais ils n'entendaient pas par là les exempter des peines actuelles. Ils étaient convaincus, sans qu'ils crussent nécessaire de s'expliquer sur ce point, que les anges coupables subissent, dès maintenant, le supplice du feu ; et, quand ils parlaient des souffrances futures que les démons endureront après le jugement, ils avaient en vue certaines peines accessoires qui leur seront alors infligées

1. *Summa*, I, 64, 4. ad 3. Voir plus loin.

2. *In II Petri*. 2. C'est pour ce motif que la combinaison de Cano, mentionnée plus haut, fut rejetée.

3. Apud Bannez, I, 64, 4.

4. *In Iren.*, V, 26.

5. Suarez (VIII, ii, 3) ne craint pas de dire en parlant de Justin, d'Irénée, etc. : « Nihil tale apud eos retuli. » Il ajoute : « Dictam sententiam apud nullum catholicum auctorem invenio. » Toutefois Bellarmin (*de Beatit. sanctorum*, VI, 1) n'a pas la même assurance. Il reconnaît que saint Justin, saint Irénée, saint Épiphane et Œcumenius se sont trompés : « Non video quo pacto ab errore possimus defendere. »

pour la première fois. A partir du jugement, en effet, les démons ne pourront plus voyager dans les airs et ils n'auront plus d'hommes à porter au mal. Voilà les peines qui seront alors infligées aux esprits infernaux et que les Pères aimaient à mentionner, sans jamais parler du supplice actuel du feu, mais sans exclure ce supplice [1].

Tout semblait arrangé pour le mieux. Malheureusement ces explications complaisantes n'obtinrent pas d'unanimes approbations. Certains esprits exigeants estimèrent que si les Pères avaient cru au supplice actuel des démons répandus dans l'air, ils l'auraient dit, au moins quelquefois, au lieu de s'obstiner à parler toujours de leur supplice futur; et ils laissèrent entendre respectueusement aux théologiens que leur interprétation des textes des Pères n'était pas de tout point conforme à la vérité. Pour comble de malheur, ces indépendants étaient des érudits qui s'étaient familiarisés par de longues études avec les Pères. C'était Petau, l'homme le plus savant de son temps [2];

1. Bellarmin, *loc. cit.*, VI, 1. Après avoir sacrifié Justin, Irénée, Épiphane et Œcumenius, cet apologiste ajoute : « Ceteri autem Patres duo quaedam affirmant quae verissima sunt : daemones in die judicii ex hoc aere in abyssum praecipitandos et eos adhuc expectare futura tormenta. Ceterum non oportet inde colligere eos hoc tempore non torqueri; nam, etsi vere torqueantur et secum gehennam portant, ut ait Beda, tamen poenarum suarum plenitudinem in die judicii habebunt... »

2. *De Angelis*, III, iv, 19. Après avoir cité le texte de Bède, Petau ajoute : « Sed complures, ut dixi, ac fere vetustiores *aliter* sentiunt, ut ad octavum Matthaei caput Maldonatus fatetur; in quo prudentius sane consultiusque facit quam *plerique theologi* qui antiquos illos Patres invitos ab ea quam *perspicue* tuentur ad suam communemque sententiam transferre student. » Maldonat, sur lequel s'appuie ici Petau, déclare, en effet (*in Matth.*, viii, 29) que « plerique veteres » ajournent le supplice des démons à l'époque des jugements. Toutefois, il ajoute que l'opinion opposée doit être tenue pour vraie attendu que « in Ecclesia jam invaluit » ; et alors, effrayé du jugement qu'il vient de porter sur les Pères, il fait une sorte d'amende honorable : « Atque ita *fortasse* antiquorum illorum sententiam interpretare possumus. »

c'était encore le bénédictin Mathoud, dans ses notes sur Robert Pullus [1] ; c'était enfin l'auteur des *Origeniana* [2].

Une protestation signée par des hommes aussi imposants était de nature à faire réfléchir. Ils rencontrèrent, en effet, quelques adhérents ; mais les scolastiques ne lurent ni Petau, ni Mathoud, ni Huet, et ils ramenèrent les textes des Pères aux décisions d'Albert le Grand et de saint Thomas [3].

Il ne suffisait pas d'affirmer que les démons souffrent dans l'air le supplice du feu ; il fallait encore expliquer comment ils souffrent, et cette tâche était malaisée. Albert le Grand imagina, ainsi que nous l'avons dit, que les démons traînaient avec eux, partout où ils allaient, un globe de feu qui les enveloppait et les torturait, mais qui, par une disposition divine, était à la fois inoffensif pour nous et invisible à nos yeux. Saint Thomas ne se contenta pas de cette explication. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, il enseigna que le feu qui brûle les démons dans l'air n'est pas en contact immédiat avec eux, qu'il reste confiné dans l'enfer et qu'il torture ses victimes à distance [4]. Mûri par l'expérience et par l'étude, le docteur

1. Mathoud (*in Robert Pul. observat*, II, 5, *P. L.*, 186, 1027) : « Phrasis haec iterum recentioribus invisa, ex quo praesertim d. Thomas qui scholae lubricum fecit (I, 64, 4 *ad* 3), docuit oppositum, scilicet non minus daemones quam animas damnatorum ultricibus flammis macerari. Patribus tamen tum graecis tum latinis dogma pullinum arrisit. » Et il apporte les textes à l'appui.

2. *Origeniana*, II, 2, v. 23. Voir la première et la dernière phrase de ce paragraphe. Huet ne fait qu'effleurer la question, mais on voit qu'il se range du côté de Petau.

3. Bellarmin fut censé avoir dit le dernier mot sur la question, et ce fut à lui qu'on s'adressa pour connaître le sentiment des Pères relativement au sort actuel des démons. Il avait lâché saint Justin et saint Irénée ainsi que saint Épiphane, et sauvé tous les autres. On fit de même. Voir Estius (*In Sent.* II, dist. VI, 14 ; il sacrifie de plus Lactance et Eusèbe), Tournely (*de Angelis*, quaest. XI, 1, object. II).

4. *In Sent.*, II, dist. VI. Cf. I d. 3, ad 6 : « Dicendum quod semper igne infernali ardent, non tamen eis semper praesente secundum

angélique trouva sans doute dans la suite peu satisfaisante l'hypothèse de l'action à distance. Dans sa *Somme*, en effet, après avoir affirmé que les démons répandus dans l'air sont soumis dès maintenant aux peines sensibles de l'enfer tout comme les âmes des damnés, il expliqua leur supplice de la manière suivante [1] : les démons qui sont dans l'air ne sont pas, il est vrai, actuellement liés par le feu de la géhenne, mais ils savent qu'un jour ils seront unis à ce feu, et c'est pourquoi ils souffrent dès maintenant ce qu'ils souffriront dans la suite.

La théorie d'Albert, que saint Thomas lui-même avait rejetée, trouva peu de partisans. Suarez lui reprocha de faire une trop grande consommation de miracles. Comment admettre, en effet, que des globes de feu nous entourent sans que leur présence se manifeste à nous? Sans doute, Dieu est tout puissant et peut faire tout ce qu'il veut. Mais encore est-il qu'il ne multiplie pas les miracles sans nécessité. Or, dans la théorie d'Albert, les lois naturelles seraient perpétuellement violées. Par ces objections, Suarez donna le coup de grâce à une doctrine qui, du reste, n'avait jusque là que végété, et dès lors il ne fut plus question de faire voyager les démons dans des globes de feu [2].

locum, quia non agit corporali modo.., sed modo spirituali : unde non requiritur determinata distantia. »

1. *Summa*, I, 64, 4, ad 3 : « Licet daemones non *actu* alligentur gehennali igni dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. » Estius (II, VI, 14 fin) signale dans ce texte une évolution non avouée : « quasi *tacite retractans* quod ab hac sententia diversum in scripto super hanc distinctionem scripserat. »

2. VIII, vii, 35 : « Licet non sit impossibilis absolute, requirit multa miracula sine necessitate multiplicanda non sunt. » Suarez observe ensuite que la *Glose* sur laquelle cette opinion s'appuie, ne dit pas que le diable porte avec lui « ipsum ignem, sed tormentum ignis. » Noter qu'il ne mentionne pas Albert le Grand et se borne à nommer un théologien de dixième ordre, parfaitement inconnu.

Le même docteur fit bonne justice de l'explication qu'on lisait dans la *Somme*. Nous venons de dire que, dans sa seconde manière, saint Thomas reconnaissait que les démons ne subissent pas actuellement les atteintes du feu. De quel droit s'élevait-il donc contre ceux qui, selon ses expressions, « ajournaient à l'époque du jugement la peine sensible du feu [1]. » Sans doute, il mettait en relief la prévision que les démons avaient de leur sort, et il présentait cette prévision comme une source de souffrances pour eux. Mais qui donc avait refusé aux anges rebelles la connaissance anticipée des supplices qui les attendaient ? Qui donc avait nié que cette connaissance les rendît malheureux ? Personne assurément ; et les Pères présentaient, au contraire, fréquemment les compagnons de Satan comme des êtres misérables. Seulement ils ne confondaient pas la prévision d'un supplice avec ce supplice. Ils savaient qu'en dépit de toutes les subtilités, l'idée d'une chose ne peut jamais être identifiée avec la chose elle-même, et qu'entre l'attente d'un supplice et ce supplice, il y a toujours la distance qui sépare une peine morale d'une peine physique. Entre les formules de la *Somme* et celles des Pères, il n'y avait donc d'autre différence que celle qui existe entre une doctrine qui se montre à découvert et une doctrine qui se cache sous une étiquette étrangère. Suarez vit ce défaut et le mit en lumière [2]. Naturellement, il ne reprocha pas au docteur angélique de réta-

1. *Summa*, I, 64, 4, ad 3 : « Alique dixerunt, usque ad diem judicii *differri poenam sensibilem* tam daemonum quam animarum... quod est erroneum. Alii vero, licet hoc non concedant de animabus concedunt tamen de daemonibus. Sed melius est dicendum quod idem judicium sit de malis animabus et de malis angelis. »

2. VIII, XIV, 16 : « Alia responsio ex S. Thoma et communis est... Sed haec responsio satisfacere non potest, tum quia licet illa apprehensio futurae incarcerationis affligat, et contristet, nihilominus afflictio illa *longe diversae rationis* est ab incarceratione praesenti et actuali..... » Voir VIII, XVI, 35 : « Non esset eadem realis poena. »

blir la théorie des Pères ; mais il lui reprocha, ce qui revenait au même, de soutenir une doctrine dont il se déclarait l'adversaire, et d'élever d'une main ce qu'il renversait de l'autre.

Après avoir vigoureusement combattu l'explication de la *Somme*, Suarez se rabattit sur celle que le docteur angélique avait présentée dans le commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard et il s'en fit le défenseur [1]. Malheureusement elle non plus n'était pas à l'abri de toute objection. Il n'était pas naturel, à coup sûr, au feu d'exercer son action du fond de l'enfer sur des êtres répandus dans l'air. Et si le feu invisible d'Albert multipliait les miracles outre mesure, on pouvait être tenté d'adresser le même reproche au feu de Suarez qui, sans sortir de l'enfer, lançait des espèces intentionnelles sur des esprits vivant et se mouvant à nos côtés, sans jamais nous attaquer nous-mêmes. Aussi, malgré les coups que lui avait portés le grand docteur espagnol, l'explication de la *Somme* conserva des partisans. Du reste, pour la faire accepter, il suffisait de passer sous silence les objections qu'elle soulevait et de réserver les critiques pour la théorie de l'action du feu à distance. Ainsi fit Estius [2].

1. VIII, xvi, 36 : « Melius ergo dicitur Deum quia elevat ignem ad agendum in spiritum elevare etiam illum ut non minus agat in distantem spiritum quam in propinquum; nam hoc non repugnat, cum conditio propinquitatis ad summum sit secundum naturalem ordinem necessaria. »

2. *In Sent.*, II, vi, 14 fin. Noter à ce propos, que, de l'avis presque unanime des théologiens, le feu de l'enfer ne cause pas aux démons et aux âmes séparées du corps une sensation de chaleur. Suarez démontre qu'une pareille sensation ne peut être éprouvée par un esprit pur (VIII, xiv.26). Comment donc le feu de l'enfer agit-il sur des êtres sans organes? Il y a sur ce point deux opinions principales : l'une, défenduc par saint Thomas (*Contr. gentes*, IV, 90, *Summa*, I, 64, 4, ad 3, etc.), enseigne que le feu tourmente les esprits *per modum alligationis*. Ce qui les vexe, c'est de se voir emprisonnés et soumis à une matière aussi vile que le feu (*rei vilissimae*, dit Billuart ; *rebus infimis*, dit saint Thomas). L'autre, défendue par Suarez (VIII, xiv, 41) dit que le feu

Nous avons vu, dans un article précédent, qu'au dire de plusieurs Pères, les anges formaient une multitude cent fois plus nombreuse que le genre humain tout entier. Cette supériorité numérique des esprits célestes sur les enfants d'Adam fut maintenue par le pseudo-Denys [1]. En revanche, elle fut contestée et même nettement rejetée par plusieurs docteurs du douzième siècle. Voici comment ces docteurs furent amenés à abandonner la croyance chère à saint Jérôme, à saint Ambroise et à plusieurs autres Pères.

Le pape saint Grégoire avait enseigné, dans ses homélies sur les évangiles, que le chiffre des élus humains serait égal au chiffre des anges restés fidèles [2], et avait appuyé ce sentiment sur le texte suivant du *Deutéronome* qu'il lisait dans l'ancienne Italique : *Statuit terminos gentium juxta numerum angelorum Dei* [3]. Par là, il s'était séparé de saint Augustin qui, à différentes reprises, avait présenté les élus comme destinés à combler, tout au plus avec quelque excédent, les vides faits par les anges déchus [4].

afflige les esprits en leur envoyant « qualitatem quamdam spiritualem in suo ordine doloriferam. » Cette qualité dolorifère étant *spirituelle* n'a rien de commun avec la sensation de chaleur. Suarez suppose que le feu de l'enfer lance, dès maintenant, sa qualité dolorifère spirituelle sur les démons qui rôdent dans l'air. Saint Thomas, au contraire, dit que les démons qui rôdent dans l'air sont liés à des éléments infimes. Voir Billuart, *de Angelis*, dissert. VI, 3, 2.

1. *De cael. Hier.*, XIV (*P.C.* III. 321) : Πολλαὶ γάρ εἰσιν αἱ μακάριαι στρατιαὶ τῶν ὑπερκοσμίων νοῶν τὴν ἀσθενῆ καὶ συνεσταλμένην ὑπερβεβηκυῖαι τῶν καθ'ἡμᾶς ὑλαίων.

2. *Homel. in Evang.*, XXXIV, 11 : « Ad quam (supernam civitatem) tantum credimus humanum genus ascendere, quantos illic contigit angelos remansisse sicut scriptum est : *Statuit terminos gentium*... Tanta illuc ascensura creditur multitudo hominum quanta multitudo remansit angelorum. »

3. *Deuter.*, XXXII, 8. Dans la Vulgate actuelle on lit conformément à l'hébreu : *juxta numerum filiorum Israël*. L'Italique suivait la leçon des Septante.

4. *Enchir.*, 29 : « Ita superna Jerusalem mater nostra civitas Dei nulla civium suorum numerositate fraudabitur aut uberiore etiam copia

Les théologiens du moyen âge eurent donc le choix entre la théorie augustinienne, d'après laquelle les élus humains ne devaient pas dépasser en nombre les démons, et la théorie grégorienne, d'après laquelle l'armée des saints devait égaler l'armée des bons anges. Isidore, contre son habitude, resta sur ce point fidèle à saint Augustin [1], mais Anselme le réfuta énergiquement sans le nommer et se rangea du côté de saint Grégoire [2]. Honoré d'Autun [3], Robert Pullus [4], et Hugues de Saint-Victor [5] suivirent son exemple. Pierre Lombard lui-même se vit obligé d'abandonner son docteur de prédilection [6].

En somme, au douzième siècle, saint Bernard fut à peu près le seul à reproduire la doctrine de l'*Enchiridion* et

fortasse regnabit. » *Civit.*, XXII, :, 2 : « ... ut inde (ex mortali progenie) suppleat et instauret partem quae lapsa est angelorum; ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam *fortassis* et uberiore laetetur ». Voir encore *Enchir.*, 62. Noter le *fortasse*. Augustin est sûr que les vides faits par les démons seront comblés; il n'est guère sûr que de cela. Du reste, il incline à croire que les anges ne sont pas aussi nombreux que le genre humain. Voir *Civit.*, XX, 14 : « An tantus angelorum numerus aderit quantus hominum erit. »

1. *Sentent.*, I, x, 13 (*P. L.*, 83, 556).

2. *Cur Deus homo*, I, 18 (*P. L.*, 158, 389) : « Et colligitur ex utraque translatione quia tot homines assumentur quot remanserunt angeli. » Anselme, qui connaît les deux leçons : *juxta numerum filiorum Israël*, et *juxta numerum angelorum Dei*, prouve que toutes deux conduisent au même résultat. Tel est le sens des mots : *utraque translatione*. Selon son habitude, Anselme donne à la théorie un vernis philosophique. On sent que tout le chapitre 18 est dirigé contre Augustin qui n'est pas nommé une seule fois. C'est du reste ainsi qu'Anselme procède toujours. Il renverse les théories augustiniennes du péché originel et de la rédemption sans dire à qui il s'attaque.

3. *Elucidarium*, III, 3 (*P. L.*, 172.1158).

4. *Sententiae*, II. 16 (*P. L.*, 186.741).

5. *Sentent.*, II, 5, fin, et *de Sacram.*, I, v, 31. Dans le *de Sacramentis*, Hugues n'est pas aussi affirmatif que dans les *Sentences*. Après avoir mentionné la théorie de saint Grégoire, il dit : *quod si verum est*, et il tire les conséquences qui en découlent.

6. *Sentent.* II, dist. VIII, 8 et dist. XI, 2.

de la *Cité de Dieu* [1]; tous autour de lui s'étaient mis à l'école de saint Grégoire. Sans doute, on ne voit pas au premier abord en quoi cette théorie menaçait la supériorité numérique des anges. Elle la menaçait pourtant grâce aux deux circonstances suivantes. D'une part, il était reçu que le plus grand nombre des anges était resté fidèle et que les démons formaient seulement une minorité dans l'armée angélique. Il était reçu, d'autre part, que, chez les hommes, le nombre des réprouvés dépassait de beaucoup celui des élus. Le premier de ces principes avait, il est vrai, été formulé pour la première fois par Hugues de Saint-Victor, mais il s'était immédiatement imposé [2]. Quant au second, il avait été proclamé par Augustin [3], puis par Grégoire [4], et passait depuis lors pour un axiome [5].

1. *In Michael. Serm.*, I, 4 : « quorum ordines *instaurandos* ex nobis toto desiderio praestolantur. » *In Advent. serm.*, I, 5 : « Creavit homines ab initio qui *supplerent* locum illum et ruinas Jerusalem restaurarent. » Un peu plus loin (n. 7), il appelle le genre humain la *centesimam ovem*. A la rigueur, tous ces textes pourraient être conciliés avec la théorie de Grégoire et d'Anselme. Ce qui empêche de tenter cette conciliation, c'est le silence que fait Bernard sur la doctrine de l'égalité numérique des élus et des anges. Du reste, le docteur de Clairvaux rejette les théories anselmiennes de la rédemption et du péché originel et reste fidèle à saint Augustin.

2. Voir *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV, 1899, juillet, p. 308.

3. *Contra Crescon*, IV, 53. On y lit que les élus sont, en soi, *multi*, mais qu'ils sont « pauci in comparatione *longe plurium* qui cum diabolo puniendi sunt. » Voir encore *ibid.*, III, 75.

4. *Homil. in Evang.*, XIX, 5 (*P. L.*, 76, 1157). Grégoire parle comme Augustin.

5. Hugues dit (*de Sacram*, I, v, 31) : « Cum multo plures sint in hominibus reprobi quam electi... » Pierre Lombart (*Sent.*, II, dist. XI, 2) « ... pluresque sint homines mali quam boni... » Plus tard, on essaya de fixer la proportion. Suarez (*de Ang.*, I, xi, 5), estime que les damnés seront trois, quatre ou même dix fois plus nombreux que les élus. Corneille-la-Pierre (*in Apocal.* XII, 4) force un peu la note : « Longe plures homines damnantur quam salvantur nimirum ex decem vix unus; immo, si credimus sancto Chrysostomo, ex centum vix unus salvatur. » Lessius (*de Perfectionib.*, XIII, xxiv, 150) dit que le

On voit la conclusion qui sortait de ces prémisses. Les hommes avaient inévitablement une supériorité numérique considérable sur les anges, puisque le chiffre des élus était égal de part et d'autre, et que le chiffre des réprouvés était incomparablement plus élevé dans la race d'Adam que dans le monde angélique. Hugues de Saint-Victor [1] et Pierre Lombard [2] virent nettement cette conclusion. « Puisqu'il y a autant d'élus chez les hommes que chez les anges, dit ce dernier, et que les bons anges sont plus nombreux que les mauvais, tandis que chez les hommes le rapport est inverse, il faut nécessairement admettre que les hommes bons sont supérieurs en nombre aux mauvais anges, et que les hommes mauvais dépassent numériquement tous les anges bons et mauvais. »

La doctrine traditionnelle de la supériorité numérique des esprits invisibles sur les enfants d'Adam avait donc subi une éclipse. Cette éclipse ne fut que momentanée. Tout en adoptant la supputation de saint Grégoire, le Maître des Sentences ne put s'empêcher de mentionner un texte de l'*Enchiridion* dans lequel Augustin avait fait

chiffre des damnés « facile ascendit ad vicies vel tricies mille milliones », soit environ vingt-cinq milliards. Comme il n'accorde au monde qu'une durée générale de 6.000 ans (habita consideratione sexaginta saeculorum quibus mundus putatur duraturus) et qu'on n'avait de son temps qu'une faible idée de la population de l'Afrique et même de l'Asie, on a tout lieu de croire que ses vingt-cinq milliards de damnés représentent un chiffre au moins dix fois supérieur à celui des élus. Toutefois il est juste de noter que Lessius ne donne cette évaluation numérique qu'en passant. Ce qui le préoccupe avant tout, c'est de prouver que la cavité de l'enfer, située au centre de la terre, a seulement une lieue de diamètre et non cent lieues comme le voulait Ribera. Il prouve qu'une lieue suffira largement à trente milliards de damnés attendu que (n. 151) « valde credibile est eos non ita disponendos per illa loca ut possint pedibus insistere et huc illucque discurrere, sed colligendos in cumulum... (n. 161) sicut cum magna copia pisciculo- vel fabarum in ardenti oleo frigitur. »

1. *De Sacram.*, I, v, 31.
2. *Sent.*, II, dist. XI, 2.

une supputation opposée et il ajouta ce commentaire : « Augustin dit clairement qu'il n'y aura pas moins d'hommes sauvés qu'il n'y a eu d'anges rebelles, mais il ne dit pas qu'il y en aura davantage [1]. » Par cette observation Pierre Lombard prouvait que la théorie de saint Grégoire pouvait être contestée et même abandonnée. Elle le fut. Albert le Grand déclara que le chiffre des êtres humains n'était connu que de Dieu seul [2]. Saint Thomas alla plus loin et affirma que le nombre des anges dépassait incomparablement le nombre de toutes les substances matérielles [3]. Le saint docteur avait appuyé son sentiment sur un texte du pseudo-Denys et sur des considérations d'ordre cosmologique. On lui reprocha de n'avoir pas compris le texte de la *Hiérarchie céleste* [4] et d'avoir demandé à la cosmologie plus qu'elle ne pouvait lui donner [5]. Bref on s'accorda généralement à reconnaître que le nombre des anges n'était pas aussi prodigieusement

1. II, IX, 9, fin : « Ecce aperte dicit non minus de hominibus salvari quam corruit de angelis, sed plus non asserit. »

2. *In Sent.*, II, dist. IX, 9.

3. *Summa*, I, 50, 3. Après avoir cité le texte du pseudo-Denys, il fait appel au principe suivant : « Cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo. » Il conclut que les anges surpassent en nombre « substantias materiales quasi incomparabiliter. »

4. Voici ce que dit le P. Cordier dans ses notes sur le chapitre XIV de la *Hiérarchie céleste* : « Ex hoc capite sanctus Thomas (I, 50, 3) probat angelos, cum longe perfectiores sint corporalibus creaturis, in maxima quadam multitudine esse, omnem materialem multitudinem excedentes... Verum hoc verba Dionysii non concludunt, sed tantum angelorum multitudinem numerari a nobis non posse. » Suarez (I, xi, 13) fait une observation du même genre.

5. Voir Suarez (*loc. cit.*) qui mentionne l'objection de Durand et de Cajetan. Du reste, dans un autre endroit (I, 112, 4, ad 2) saint Thomas paraît donner un chiffre plus modéré. Du moins, c'est ce que les théologiens déduisent de l'expression : « transcendant multitudine omnes *naturas* corporeas. » En revanche, dans le *Contra Gentes* (II, 92), le saint docteur s'exprime tout comme dans la *Somme*, I, 50, 3.

élevé que le prétendait le saint docteur, et on se contenta d'admettre qu'il surpassait celui de tous les hommes réunis [1], Suarez, qui adopta cette opinion, observa qu'elle avait été confirmée par une révélation faite à sainte Brigitte [2].

On a vu plus haut où en était la doctrine des anges gardiens à la fin du cinquième siècle [3]. Le pseudo-Denys [4] et, à sa suite, le pape saint Grégoire parlèrent beaucoup des diverses missions que les esprits célestes ont à remplir auprès des hommes, mais ne dirent rien du protecteur que les livres du Nouveau-Testament nous montrent attachés au service de chaque homme. Cependant, Hugues de Saint-Victor [6] et Pierre Lombard [7], pour prouver l'existence des anges gardiens, firent appel au célèbre auteur des *Morales*. « Grégoire, dit Hugues, enseigne que chaque homme a un bon ange député à sa garde et un mauvais ange pour l'éprouver. » Mais ce texte était indûment attribué à saint Grégoire qui n'avait rien écrit de semblable ; il était de Cassien. Hâtons-nous de dire qu'on renonça de bonne heure à utiliser le prétendu texte de saint Grégoire. Du reste, qu'avait-on besoin de recourir à de fausses autorités ? N'avait-on pas les attestations des Évangiles ? Et, dans le domaine de la tradition, n'avait-on pas saint Jérôme ? Déjà, au septième siècle, Isidore avait

1. Suarez, VI, xvii, 10, et I, xi, 12.
2. I, xi, 12 : « Ut omittam referri a Dionysio carthusiense super Dionysium fuisse sanctae Brigittae revelatum, multo majorem esse numerum angelorum quam hominum. »
3. Voir *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, p. 540.
4. *Cael. Hier.*, IX, 2, 4.
5. *Homil. in Evang.*, XXXIV, 3, 12.
6. *Sent.*, II, 6 : « Gregorius dicit quod quisque habet unum bonum angelum sibi ad custodiam deputatum et unum malum ad exercitandum. »
7. *Sent.*, II, dist. xi, 1 : « Gregorius quoque dicit quod quisque habet bonum angelum sibi ad custodiam deputatum et unum malum ad exercitandum habet. »

cité l'endroit des Commentaires sur saint Matthieu où le solitaire de Bethléem accorde à chaque âme humaine un protecteur angélique [1]. Saint Thomas invoqua, lui aussi, ce texte, il invoqua surtout les Évangiles et prouva, par ces deux autorités, que chaque homme est confié à la garde d'un esprit céteste [2].

La doctrine des anges gardiens avait des racines trop profondes dans l'Écriture et la tradition pour être sérieusement contestée. Elle ne donna lieu qu'à des difficultés de détail. La plus considérable vint de la théorie de Grégoire sur le chiffre des élus. Si les saints égalent en nombre les anges fidèles, ils épuisent donc à eux seuls toute l'armée céleste. Dès lors, où trouver des anges gardiens pour les damnés, bien plus nombreux pourtant que les élus, quand le ciel n'a que juste de quoi satisfaire ces derniers ? Hugues de Saint-Victor [3] et Pierre Lombard [4] virent l'objection et en furent fort embarrassés. Hugues se posa la question dans ses *Sentences*. « Comment donc chaque homme bon et mauvais a-t-il un ange distinct pour le garder [5] ? » Et sans donner la réponse, il passa à un autre sujet. Dans son traité *de Sacramentis* [6], il proposa d'admettre que chaque ange a un seul pupille à la fois, mais, qu'après la mort de celui-ci, il se met au service d'un autre, et continue ce rôle sans désemparer jusqu'à la fin des siècles. Il put ainsi faire une économie considérable

1. *Sent.*, I, x, 20-21 : « Singulae gentes praepositos angelos habere creduntur... Item omnes homines angelos habere probantur. »
2. *Summa*, I, 113, 2.
3. *Sent.*, II, 6 (sed dubium).
4. *Sent.*, II, XI, 2, 3.
5. *Sent.*, II, 6.
6. *De Sacram.*, I, v, 31 fin. Hugues se borne à dire que les anges sont plus nombreux que tous les hommes qui existent à un moment donné. Mais comme il fait appel à ce principe pour expliquer comment chaque homme peut avoir un ange gardien, il suppose manifestement que le même esprit peut reprendre du service après la mort de son pupille.

d'anges gardiens tout en accordant à chaque homme son protecteur particulier. Pierre Lombard reconnut cette solution plausible, mais il ajouta qu'il ne voyait aucun inconvénient à réunir plusieurs hommes sous le gouvernement d'un même ange. « Il ne faudrait pas s'étonner, dit-il, quand même un ange serait chargé de plusieurs hommes. Est-ce qu'un évêque ou un abbé n'ont pas chacun plusieurs sujets ? » [1]

Le mal venait de la théorie du pape Grégoire sur le nombre des élus. Or, ainsi que nous l'avons vu, cette théorie ébranlée par Pierre Lombard qui, pourtant, l'admettait, fut rejetée peu de temps après lui. Dès lors, on pouvait donner à chaque homme un protecteur particulier sans craindre d'épuiser les milices célestes. Aussi saint Thomas, bien qu'il prenne seulement dans le dernier ordre de la hiérarchie les anges gardiens [2], n'hésite pas à en donner un spécial à chaque individu [3]. Le sentiment du docteur angélique ne soulevait ici aucune objection, il fut universellement adopté [4].

On se rappelle que les Pères grecs ne donnaient d'anges gardiens qu'aux chrétiens et que, d'après eux, les chrétiens eux-mêmes, dès qu'ils commettaient une faute grave, étaient abandonnés pas leur protecteur [5]. Saint Bernard, à l'exemple des Pères grecs, menaça quelquefois

1. *Sent.*, II. dist. XI, 3, fin.

2. *Summa*, I, 113, 3 : « Uno modo custodia particularis, secundum quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur, et talis custodia pertinet ad infimum ordinem. »

3. *Ibid.*, I, 113, 2.

4. SUAREZ (VI, XVII, 10) : « Est tamen verisimilius unum angelum nunquam custodire nisi unum hominem... quia verisimilius est in solo infimo ordine angelorum sanctorum plures esse personas quam simul sint homines in quolibet tempore. » Un peu plus loin (n. 11) Suarez donne comme probable que le même ange sert de gardien à plusieurs hommes successivement.

5. Voir *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. 1897, p. 541.

les chrétiens indignes de la perte de leur ange[1]. Mais il fut seul à parler ainsi. On admit que tout homme, juste ou injuste, chrétien ou infidèle, a un protecteur invisible qui ne le quitte jamais[2]. On ne voulait même pas faire d'exception pour l'Antechrist et l'on enseigna que lui aussi aurait à ses côtés un ange tout comme un autre mortel[3]. Il fut reçu que l'ange gardien entrait en fonction immédiatement après la naissance de son pupille. Le texte de saint Jérôme était formel, et d'ailleurs le plus petit retard n'avait aucune raison d'être[4]. Mais que fallait-il entendre par la naissance? Était-ce la conception? Était-ce l'enfantement? Dans son commentaire sur les *Sentences*, saint Thomas opta pour la conception et enseigna que l'enfant, encore dans le sein de sa mère, a un protecteur spécial[5]. Dans la *Somme*, il changea d'avis et chargea l'ange gardien de la mère de prendre soin de l'enfant jusqu'à la sortie du sein maternel[6] Ce point ne fut jamais bien éclairci.

1. *In Cantic. serm.* VII, 4 : « Vereor ne vestram desidiam quandoque abominantes (angeli) cum indignatione recedant, et incipiat unusquisque vestrum sero cum gemitu dicere Deo : *Longe fecisti notos meos a me* ». Voir encore *in Michaël. serm.*, I, 6, 4 ; saint Bernard avait probablement lu cela dans saint Jean Chrysostome dont quelques homélies avaient pénétré en Occident.

2. Albert (*in Sent.*, II, dist. xi, 3), saint Thomas (*Summa*, I, 113, 4, 6), Suarez (XI, xvii, 14-16). On faussa le sens des vieux textes où il était dit que les anges abandonnent leurs pupilles quand ils sont indignes, et on leur fit dire que les anges sont moins empressés auprès de ceux qui ne répondent pas à leurs soins. (Voir les auteurs cités).

3. Saint Thomas (*Summa*, I, 113, 4, ad 3) : « Dicendum quod sicut praesciti et infideles et etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis, ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturae humanae divinitus concesso, scilicet custodia angelorum. » Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 21.

4. Saint Thomas, I, 113, 5 ; Suarez, VI, xvii, 17.

5. *In Sent.*, II, dist. XI, Q. 1, A. 1, ad 3.

6. *Summa*, I, 113, 5 ad 3. Voir Suarez, VI, xvii. 18.

Deux mots, avant de terminer, sur l'impeccabilité des anges. On a vu plus haut que, d'après saint Augustin, aussitôt après la chute des démons, les anges restés fidèles furent confirmés en grâce et assurés de ne plus pécher. Cette doctrine ne rencontra en Occident [1] aucun adversaire. Le pape Grégoire [2], Isidore [3], Anselme [4], Hugues de Saint-Victor [5], Pierre Lombard [6], en un mot tous les docteurs antérieurs au treizième siècle enseignèrent qu'immédiatement après la chute de Satan et des démons, les anges qui étaient restés fidèles, reçurent pour récompense le don de la persévérance dans le bien et de l'impeccabilité [7]. Toutefois Pierre Lombard, par

1. En Orient le PSEUDO-HIPPOLYTE (*contra Beron. et Helic.*, *P.G.*, X, 833) pourtant postérieur à la querelle monothélite enseigne que le Verbe s'était incarné pour racheter les hommes et fixer dans le bien (στομώση πρὸς ἀτρεψίαν) les saintes hiérarchies des substances intellectuelles. Il croit donc à l'impeccabilité des anges, mais ne la fait commencer qu'à partir de la mort du Sauveur. NICETAS SERRON exprime le même sentiment dans ses commentaires sur les discours de saint Grégoire de Nazianze (*in Orat.* 45. nota 2 ; *P.G.* 127, 1305) : « Angelos bonos qui ante resurrectionem Christi difficulter ad malum moveri poterunt, per eam adsecutos ut ne moveri quidem gratiae adjutorio possint. » Saint JEAN DAMASCÈNE (*de Fide orth.* II. 3; *P.G.* 94, 872) enseigne que « les anges ne peuvent plus du tout pécher *actuellement* ». « δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακὸν καὶ οὐκ ἀκίνητοι νῦν δὲ καὶ ἀκίνητοι. » Il ne dit pas à quel moment l'impeccabilité leur a été conférée. Le PSEUDO-ATHANASE (*dialog. de Trinit.* I. 24; *P.G.*, 28, 1153) semble être de l'avis de Nicétas Serron, mais il s'exprime moins nettement.

2. *Moral.*, XXVII, n. 65 : « Natura angelica, et prius subtilius est in superioribus condita et post, ne unquam potuisset cadere, mirabilius confirmata. » Cf. *in Ezech.*, I, hom. 8, 15.

3. *Sent.*, I, x, 12 : « Postquam apostatae angeli ceciderunt, ceteri perseverantia aeternae beatitudinis solidati sunt. »

4. *De casu diaboli*, VI : « Ut sint adepti quidquid potuerunt velle, nec jam videant quod plus velle possint, et propter hoc peccare nequeunt. »

5. *Sentent.*, II, 4 : « Sciendum quoque est quod boni angeli ita sunt confirmati per gratiam quod peccare non possunt »

6. *Sentent.*, II, dist. VII. 1 : « Boni quidem in tantum confirmati sunt per gratiam, quod peccare nequeunt »

7. Le texte de DANIEL, X, 13 où il est question d'un conflit entre l'ange des Perses et l'ange du peuple juif soulevait une difficulté. Se

une bizarrerie inattendue, enseigna en même temps que les anges méritent actuellement, par les services qu'ils nous rendent, le bonheur qui leur fut accordé à l'époque de leur confirmation en grâce[1]. Saint Jérôme avait dit autrefois à peu près la même chose et Pierre n'était sans doute que son écho. Mais Jérôme concevait les anges comme des êtres capables de tomber encore maintenant dans le péché, tandis que Pierre les concevait comme impeccables. Jérôme ajournait le bonheur des esprits célestes à la fin du monde tandis que Pierre le reportait au commencement. Jérôme, en un mot, plaçait la récompense des anges après leurs mérites, tandis que Pierre, au contraire, les récompensait pour les mérites qu'ils devaient acquérir dans la suite. La théorie de Pierre Lombard était donc ce que les physiologistes appellent

trouvait-on en face d'anges mauvais ou d'anges bons ? Et, dans ce dernier cas, comment expliquer qu'une brouille puisse surgir entre des êtres impeccables ? Tels étaient les problèmes qui se posaient. CASSIEN (*Collat.*. VIII, 12) et RUPERT (*de Victoria Verbi*, IX, 4, *P. L.*, 169, 1403) dirent que le protecteur des Perses était un mauvais ange; mais ils furent seuls de cet avis. Tous les théologiens, à la suite de saint GRÉGOIRE (*Moral.*, XVII, 8) admirent que ce protecteur faisait partie des anges fidèles. Pour expliquer le conflit, on le réduisit à une divergence de désirs et de prières. Chacun des deux anges, dit-on, croyait entrer dans les vues de Dieu en demandant le triomphe de son peuple et en travaillant à procurer ce triomphe. Mais tous deux étaient disposés à se soumettre aux desseins de la Providence et, par conséquent, leurs volontés étaient, au fond, d'accord. (Voir saint GRÉGOIRE, *loc. cit.* ; saint THOMAS, I, 113, 8 ; SUAREZ, XI, XIX, 13). Comme on ne pouvait ignorer les textes de saint Jérôme (voir *Rev. d'histoire et de littér.*, 1898, 548), on admit que ce Père regardait l'ange des Perses comme un démon (ainsi que l'ange des Grecs dont il est question un peu plus loin dans Daniel). Ici on faisait erreur. Saint Jérôme ne confondait pas les protecteurs des peuples avec les démons. Seulement il ignorait la confirmation en grâce des bons anges. Il considérait tous les esprits célestes comme des êtres susceptibles de tomber encore aujourd'hui dans le péché.

1. *Sent.*, II, dist. v, 7 : « Et ita praemium praecessit merita; et hoc mihi magis placere fateor. »

un organe-témoin, investi autrefois d'une fonction, mais actuellement inutile. Cet organe devait être extirpé. Il le fut en effet. Les scolastiques du treizième siècle, Albert le Grand [1], saint Thomas [2], saint Bonaventure [3], recueillirent fidèlement l'héritage augustinien que leur avaient transmis Hugues et Pierre Lombard, mais ils rejetèrent l'étrange assertion du Maître des Sentences et ils enseignèrent que la récompense des anges avait été précédée par leurs mérites [4].

J. TURMEL.

1. *In Sent.*, II, dist. v, 7 et vii, 2.
2. *Summa*, I, 62, 8.
3. *In Sent.*, II, dist. v, A. 3. Q. 2.
4. Saint Thomas (I, 62, 4), Suarez (VI, vi, 4), Estius (*in Sent.*, II, v, 3).

CHRONIQUE BIBLIQUE

Exégèse de l'Ancien Testament (*suite*) [1]. — 4. La brochure de M. Holzhey sur les Rois (*Das Buch des Kœnige*. Munich, Lentner, 1899; in-8, 63 pages) contient une analyse et une critique assez sommaires de ce livre. On souhaiterait un peu plus de précision dans l'examen des sources. Ce qui est dit touchant l'esprit de l'auteur, sa méthode, le temps et le lieu où il a écrit, est médiocrement satisfaisant.

Le commentaire de M. Benzinger sur le même livre (*Die Bucher der Kœnige*, *Kurzer Hand Commentar zum A. T.*, Lief. 7. Fribourg e. B., Mohr, 1899; in-8, xxiii-216 pages) est très complet dans sa forme succincte : l'analyse des sources, la critique et l'explication historique du texte y sont également soignées. Les Rois sont une compilation où l'on reconnaît la main de deux rédacteurs principaux : le premier a vécu avant la destruction de Jérusalem, mais après la découverte du Deutéronome; c'est lui qui est, à proprement parler, l'auteur de la compilation; le second qui écrivait aussi dans l'esprit du Deutéronome a vécu vers la fin de la captivité. L'auteur disposait de sources dont il a fait des extraits plus ou moins considérables; quelques-unes de ces sources, par exemple l'histoire de Salomon, avaient déjà la forme de compilation. L'histoire de Salomon, celle des rois de Juda et celle des rois d'Israël, auxquelles l'auteur renvoie pour ce qu'il ne juge pas à propos de raconter, étaient trois livres distincts, qui n'avaient pas le caractère d'annales officielles. Les légendes prophétiques ont été employées beaucoup plus largement, surtout celles d'Élie et d'Élisée, sans être citées. On peut croire que pour ces dernières le compilateur n'a presque rien laissé. Le livre a été passablement augmenté par la seconde rédaction deutéronomiste. On doit au second rédacteur les indications synchronistiques, artificielles et souvent contradictoires, relatives aux rois de Juda et d'Israël. Les petits secrets de cette chronologie sont bien expliqués par M. Benzinger dans son introduction. Il a été tenu grand compte des Septante pour la critique du texte; mais la restitution du fragment du Iasar (I Rois, viii, 12-13), d'après Wellhausen, est manquée (cf. *Revue*, III, 380).

5. Une bonne partie de l'ancienne littérature exégétique ne s'est conservée que dans les Chaînes, et ces Chaînes des Pères grecs n'ont pas été éditées, les manuscrits mêmes n'ont pas été étudiés aussi complètement et minutieusement qu'il faudrait. Un grand travail de récolement s'impose pour la préparation de bonnes éditions. M. Faulha-

1. Voir *Revue*, IV (1899), p. 463.

BER (*Die Propheten-Catenen nach rœmischen Handschriften*. Fribourg, e. B., Herder, 1899; in-8, XIII-218 pages) nous commmunique le résultat de ses recherches dans les bibliothèques de Rome, pour ce qui regarde les Chaînes des Prophètes (les Douze, Isaïe, Jérémie, Baruch et les Lamentations, Ézéchiel, Daniel). Il donne des renseignements précis sur les différentes sortes de Chaînes et l'évolution de cette littérature, fait la description minutieuse des manuscrits et leur classement, l'analyse des Chaînes et la discussion de leur contenu. On retrouvera dans la Chaîne des Douze prophètes le commentaire entier d'Hésychius de Jérusalem, important pour l'histoire des dogmes.

6. L'unité de la seconde partie du livre d'Isaïe a été contestée dans ces derniers temps par plusieurs critiques (cf. *Revue*, IV, 282); elle a trouvé un défenseur dans M. KŒNIG (*The Exiles' Book of Consolation contained in Isaiah*, XL-LXVI, translated from the German by J.-A. SELBIE. Edimbourg, Clark, 1899; in-8, VIII-218 pages). On attribue à un auteur particulier les morceaux concernant le Serviteur de Iahvé; on détache pareillement les chapitres LVI-LXVI; restent au second Isaïe les chapitres XL-LV, moins les fragments relatifs au Serviteur. On allègue le rythme de ces fragments, pour les distinguer du contexte, et M. Kœnig dit que cet argument n'est pas décisif : mais il ne laisse pas d'avoir une base réelle et de constituer une probabilité en faveur de la thèse combattue par M. Kœnig. On allègue le style, et M. Kœnig reconnaît l'existence de métaphores particulières; il croit écarter cette preuve en signalant d'autres métaphores particulières dans les chapitres non contestés du second Isaïe : mais puisque les métaphores ne sont pas les mêmes, il est bien permis de le remarquer et de joindre cette petite probabilité à la précédente. On allègue le défaut de rapport logique entre ces fragments et leur contexte, et M. Kœnig s'ingénie à trouver des moyens de connexion; mais on admet que certaines analogies ont déterminé la distribution des fragments dans le livre du second Isaïe; ce que l'on constate est l'absence de liaison naturelle : et cela fait encore une probabilité. Ces fragments qui ne se rattachent pas à leur contexte se correspondent assez bien entre eux; nouvel argument probable. A quoi il faut ajouter le caractère individuel du Serviteur, que l'on ne peut contester qu'en s'appuyant sur les passages du second Isaïe où le Serviteur de Iahvé n'est pas autre qu'Israël, ce qui ressemble fort à une pétition de principe. La vocation spéciale du Serviteur, qui se rapporte à Israël, n'est pas celle de la collectivité israélite. La délivrance opérée par lui n'est pas extérieure et politique, mais plutôt intérieure et morale. Sur ce dernier point, M. Kœnig accorde une différence de degré dans la spiritualité des idées. M. Kœnig est le plus conservateur des critiques : c'est lui qui tire les dernières cartouches pour défendre les positions que l'armée des exégètes est en train d'abandonner. Il doit avoir raison de maintenir la composition du second Isaïe avant le retour de la captivité; il prouve moins solidement que les fragments relatifs au Serviteur doivent appar-

tenir aussi au temps de l'exil. A l'avant-dernière page de son livre, il fait une concession qu'il convient de remarquer ; il accorde que les chapitres LXI-LXVI, à cause de leur style particulier, ne doivent pas être du second Isaïe ; et il dit « pour le moins », car les chapitres LVI-LX leur ressemblent si fort qu'il est bien difficile de ne pas les attribuer au même auteur. Et ainsi M. Kœnig semble avoir écrit pour se convaincre lui-même que les autres critiques ont raison.

Paris.

JACQUES SIMON.

ERRATUM

Au tome III (1898), p. 307, ligne 7, au lieu de *VIe siècle*, lire : *IVe siècle*.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Achard de Saint-Victor, 288.
Achikar, 170.
Actes, 275, 476.
Adam de Saint-Victor, 161, 288.
Adam Scot, 163, 165.
Addis, 169.
Albert le Grand, 235, 544.
Allard (P.), 380.
allégorie, 143.
Allemagne (églises d'), 71.
Ambroise (pseudo-), 98.
Ambroise, 341, 398.
Ambrosiaster, 97.
Amos, 185.
Anastase I, pape, 1.
anges, 173, 217, 289, 414, 537.
Anselme, 293.
Aquaviva, 374.
Aristée (pseudo-), 472.
astrologie, 88, 115.
Astruc, 530.
Augustin (saint), 232, 446.
Avicenne, 422.
Baldensperger, 270.
Barnard, 475.
Baruch, 471.
Bateson (M.), 89.
Bède, 543.
Beer, 472.
Benzinger, 563.
Bertholet, 284.
Bible, 166, 463; éditions, 176; théologie, 282; versions, 171, 203, 310, 463, 472, 477.
Blau, 281.
Boehmer, 286.
Boll, 88.
Boniface VIII, 354.
Bonwetsch, 378.
Bossuet, 311, 437.
Bousset, 92 [10].
Briggs, 167.
Bruston, 382.
Budde, 182.
Buhl, 471.
Cajetan, 211.
calendrier, 85.
Calmet (dom), 516.
Cana, 15.
Cantique, 185.
Césaire d'Arles, 105.
chaînes, 87, 563.
Charlemagne, 67.
Chartres (écoles), 81.
Chauvin, 166.
christianisme primitif, 275.
chronologie, 85.
Clément d'Alexandrie, 475.
Clerval, 81.
Codorlaomor, 273.
concile de Nicée (IIe), 231.
Conin, 475.
Constantin, 92.
Corssen, 477.
Cosquin, 170.
création, 104.
critique, 193, 282, 315.
culte chrétien, 92, 239.
culte israélite, 274, 278.
Cumont, 88.
Cyprien (pseudo-), 149.
Dalman, 187.
Damase, 101.
Daniel, 172, 286.
démons, 289, 537
Denys l'aréopagite (le faux), 218.
Deutéronome, 178.
discipline ecclésiastique, 455.
droit, 114.
Duns Scot, 295.
Duval (R.), 379.
Ecclésiaste, 184.

ecclésiastique (histoire), 353.
Ecclésiastique, 171, 284, 471, 472.
Elie (Apocalypse d'), 173.
épiscopat, 441.
Erasme, 210.
Ermoni (V.), 384.
esclavage, 92.
Esdras, 172.
Esther, 471.
Estienne (Robert), 209.
Eucher de Lyon, 378.
Euodius, 96.
Eusèbe d'Emèse, 92.
Euthymius, 15, n. 1.
évangile hébreu, 186.
évangiles, 186, 274, 474.
Exode, 478.
Eznig, 384.
Faulhaber, 563.
femme (la), 104.
Fournier (Paul), 82.
Frankenberg, 184.
Frey, 285.
Fries, 274.
funérailles, 285.
Gall (F. von), 279.
Genèse, 458.
Gesenius, 471.
Gilbert de la Porrée, 39.
Ginsburger, 473.
Goltz (von der), 176.
Grégoire le grand, 221, 230, 292, 551.
Grégoire VII, 80.
Grenfell, 378.
Guillaume le Breton, 162.
Guillaume de Paris, 293.
hagiographie, 381.
Hartung, 185.
Hartwich, 80.
Hauck, 71.
Hefele, 353.
Hexateuque, 169.
hiérarchie, 93.
Hilgenfeld, 476.
Hogan, 166.
Holtzmann, 85.
Holzhey, 563.
Huegel (von), 169.
Hugues de Saint-Victor, 234.
Hummelauer, 478.
Hunt, 378.
Ignace d'Antioche, 382.
Ignace de Loyola, 363.
Innocent III, 53.
inscriptions chrétiennes, 94.
Isaac (juif), 101.
Isaïe, 282, 472, 564.
Isidore, 378.
israélite (histoire), 274.
Ives de Chartres, 82.
Jason de Cyrène, 172.
Jean (saint), évangile, 13, 140, 270, 481 ; épitre I, 272 ; apocalypse, 304.
Jean-Baptiste (culte), 270.
Jérémie, 471.
Jésuites, 198, 362.
Joachim de Flore, 37.
Job, 182.
Josèphe, 172.
Jubilés (*Livre des*), 171, 472.
judaïsme, 111.
Judith, 172.
Jülicher, 190.
Julien d'Halicarnasse, 87.
Karl, 272.
Kautzsch, 172, 471.
Kentrzynski, 80.
Kerkenne, 472.
Ketterer, 67.
King, 273.
Kittel, 282.
Knœpfler, 353.
Kœnig, 564.
Kroll, 88.
Krüger, 85, 90.
Lacoine, 87.
Lagrange, 170.
Lainez, 371.
Larsen, 274.
Le Clerc (Jean), 22.
Léon le grand, 96.
Lersch, 85.
Lévitique, 478.
Libère pape, 9.
Lietzmann (H.), 87.
littérature chrétienne, 90.
Littmann, 472.
Liudprand, 95.
Logia, 186, 470.
Luchaire, 358.

Macchabées, 172.
magie, 281.
mahométisme, 368.
Manassé, 172.
manuscrits, 87 sqq.
Marcion, 384.
martyrs, 239.
Mathieu (saint), évangile, 186.
Meyer (A.), 275.
moines, 455.
Müller (J.), 276.
Nestle, 176, 473.
Nombres, 478.
Nowack, 179.
Olivieri, 88.
Ophites, 282.
Origène, 9, 176.
paganisme (fin du), 239.
paix de Dieu, 362.
paraboles, 190.
Paul (saint), 275.
Pères de l'Eglise, 435.
persécutions, 380.
Peters, 171.
philologie chrétienne, 84.
Philon, 35.
Pierre Lombard, 47, 233.
Priapea, 95.
propagande chrétienne, 91, 239.
Prophètes, 179.
protévangile, 186, 187.
Proverbes, 184.
Prudence, 332, 385.
Renan, 528.
Resch, 186.
résurrection, 104.
Rois, 563.
Rome, 332.
Rothstein, 471.
Ryssel, 471.
Salomon (*Testament* de), 281.
Samuel, 479.
Schenkl (H.), 87.
Schmitz, 378.
Schreimer, 479.
Scot Erigène, 222.
Sedulius, 93.
Seeberg, 378.
Sellin, 283.
Sénèque, 410.
Siegfried, 184, 185.
Simon (Richard), 122, 193, 310, 435, 514.
Singer, 171.
Smith (H. P.), 479.
Sophonie (apocalypse de), 173.
Steindorff, 173.
Steuernagel, 178.
Suarez, 227, 296, 548.
symbole, 92.
Symmaque, 341, 398.
synoptiques, 150, 464.
syriaque (littérature), 379.
targum, 473.
Taylor, 470.
Tempier (Et.), 423.
Testament (nouveau), 193, 310, 473.
Théophile d'Alexandrie, 7.
Thomas (J.), 463.
Thomas d'Aquin, 226, 236, 295, 420.
Thomas de Perseigne, 165.
Thomas de Vaucelles, 165.
Tischendorf, 176.
Tobie, 170, 172.
tradition, 435.
Trinité, 37, 105.
Venerius de Milan, 1.
Viollet, 358.
Voltaire, 445, 516.
Vosen, 471.
Weiss, 474.
Wendland, 472.
Wernle, 278, 464.
Wiegand, 71.
Wildeboer, 278.
Wright (A.), 468.
Zahn, 91 [9].
Zorobabel, 283.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

BL
3
R35
t.4

Revue d'histoire et de
littérature religieuses

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY